

53234

1034

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDINENSIS
SECTIO PHILOSOPHICA
1961

1962 JAN 5
SZEGED

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHIE

III.

1962-1969

SZEGED
1961





53234

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDINENSIS
SECTIO PHILOSOPHICA
1961

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHIE

III.



SZEGED
1961

A KOMMUNISTA ERKÖLCS ALAPELVEINEK KÉRDÉSÉHEZ*

Írta: Dr. Horuczi László

Bevezetés

A kommunista erkölcs alapelveiről szólni rendkívül nehéz, felelősségteljes, de ugyanakkor fontos feladat is. Nehéz feladat azért, mert a problémakör nagyon széles, sok időt és nagy terjedelmet követelne, ha a témát érdeme szerint akarnánk ismertetni. Felelősségteljes a feladat azért — és ez egyben az előbb említett nehéz jellegre is utal —, mert *alapos elemző* munkák e témakörből nemigen születtek, s így természetes, hogy sok kérdés tisztázatlan. Végül pedig felelősségteljes és egyben fontos is, mert ezeknél a kérdéseknél előre is kell mutatni, meg kell jelölni erkölcsi téren azokat, az útjelzőket, amelyek a kommunista társadalom felé mutatnak. Ezeket figyelmebe véve a megszabott keretek között csak arra vállalkozhatunk, hogy a kommunista erkölcs alapelvei közül néhány alapelv értelmezését és főbb motívumait ismertessük.

1. A Tanácsköztársaság és az erkölcs

A kommunista erkölcs alapelveinek kérdése napjaink szocialista fejlődésének egyik lényeges problémája, amely szoros kapcsolatban áll a Tanácsköztársaság ügyével is. A Tanácsköztársaságot a legtöbb támadás *erkölcsi* téren érte. A régi uralkodó osztály, de különösen a papság, már a Tanácsköztársaság első napjaiban mindent megtett annak *erkölcsi* lejáratására. A Tanácsköztársaságot azzal vádolták, hogy megszünteti a családot, nőközösséget fog bevezetni, elveszi a gyerekeket a szülőtől, mindenkinek barakkokban kell közösen élnie, és azt ennie, amit kap stb.¹

A 25 éves Horthy-ellenforradalmi rendszer tovább folytatta a Tanácsköztársaság és egyben a kommunizmus *erkölcsi* befekettetését. A Tanácsköztársaság politikai és gazdasági célkitűzései világosak, érthetőek, kézzelfoghatóak voltak, és minthogy e célkitűzéseket a nép magáénak vallotta, ezek befekettítése kevés eredménnyel kecsegtetett. Ezért erkölcsi téren próbálkozott. E ténykedését megkönnyítette az, hogy a Tanácsköztársaság ideje viszonylag rövid volt, és az égető gazdasági és katonai problémák mellett nem nyílt mód

* A Tanácsköztársaság emlékére a szegedi Tudományegyetemen tartott tudományos ülésszakon elhangzott előadás.

¹ Vö. „Kommunizáljuk-e Zsófit”? c. 1919-es kiadvánnyal.

az erkölcsi kérdésekkel való *alapos* foglalkozásra. Az erkölcsi támadás lehetőségében az is közrejátszott, hogy a Tanácsköztársasághoz, mint általában minden forradalmi mozgalomhoz, csatlakoztak „útitársak”, és olyan anarchikus elemek is, akik a marxizmus erkölcsi felfogásával teljesen ellentétes — sokszor anarchikus — erkölcsi szabadságot hirdettek. Nálunk *ebben az időben* a marxizmust *alaposan* ismerők száma még elég szűk volt, amely csak további lehetőségeket jelentett az ellenforradalom ama tevékenységében, mellyel a különböző anarchikus nézeteket úgy igyekezett beállítani, mint a kommunizmus erkölcsi követelményeit.

Most, amikor néhány vonatkozásban a kommunista erkölcs alapelveiről szólunk, az alapelveket abban a megvilágításban adjuk, ahogy ez a Tanácsköztársaság jellegéből, céljából következik.

2. Jelenlegi fejlődésünk és az erkölcs

A kommunista erkölcs alapelveinek kérdése — erre már az előzőekben utaltunk — elsősorban szocialista fejlődésünk egyik jelenlegi, lényeges kérdése. A szocialista átalakulás a társadalom gyökeres átalakulását jelenti a társadalom életének minden területén: a gazdasági, a politikai, az erkölcsi területen egyaránt.

Szocialista átalakulásunkat vizsgálva, a következő képpel találkozunk: gazdasági életünk a szocialista ipar és a szintén szocialistává váló mezőgazdaság alapján óriási előrehaladást ért el. A magyar nép szükségleteit megfelelő szinten képes kielégíteni. Politikánk mindenben megfelel a magyar nép érdekeinek: „befelé” az élet egyre szebbé tételét, „kifelé” pedig a béke és a haladás ügyét szolgálja. Kulturális életünkben bekövetkezett változások szintén jelentősek. Megszűnt az analfabétizmus, az iskolákban a nép fiai ismerkednek a tudományokkal, mégpedig olyan nagy számban, amire előzőleg és más viszonyok között sem példa, sem lehetőség nem volt.

Ezek után felvetődik a kérdés: mi a helyzet az erkölcs területén, az erkölcsi kérdésekben? Az új feltartóztathatatlanul előre tör itt is, de leginkább itt kísért a múlt. Az új előretörését nagyon sok jelenség mutatja. Megváltozott népünk gondolkodásmódja, lelki világa. Lényegében eltűnt a múlt átkos maradványa: a szolgalelkűség, a meghunyászkodás, a félszegség. Persze a tegnap káros örökségének egyrésze csökevények, megszokások formájában ma is hat és gátolja előrehaladásunkat. Az erkölcs ilyen jellegű elmaradása bizonyos mértékig indokolt, mert mint a társadalom tudatához is tartozó jelenség általában lemarad a lét mögött. A lemaradás azonban nem elengedhetetlen, nem szükségszerű, mert az erkölcs nemcsak tudatforma, hanem mindenekelőtt gyakorlat, konkrét társadalmi viszony az emberek között. Továbbá a dialektikus materializmus tanítása szerint a tudat — dialektikus jellegéből adódóan — meg is előzheti fejlődésében a létet.

Az erkölcsre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy az erkölcs kialakulását tekintve — legalábbis bizonyos emberekre, embercsoportokra vonatkoztatva — előbb járhat, mint pl. a gazdaság. Ez pedig rendkívül fontos, mert az erkölcs visszahat a gazdasági viszonyok fejlődésére, gyorsíthatja fejlődését. Egyszerű szavakkal kifejezve: az emberek kommunista erkölcsi arculatának, a kommunista erkölcs szabályai szerinti életének pozitív hatása lehet anyagi létük színvonalának emelésére is.

Nálunk a kommunista erkölcs még nem alakult ki, de csirái egyre inkább kibontakozóban vannak. Ami pedig a régi erkölcsöt illeti, bár már megszűnőben van, de még nem tűnt el. Az új, a kommunista erkölcs *teljes* kibontakozását *végző soron* a társadalom anyagi létének *gyökeres* megváltoztatása fogja előidézni. De ez az átalakulás nem spontán folyamat, ebben elengedhetetlenül fontos szerepe van az emberi gondolkodásmód átnevelésének. Az átnevelésben pedig kiemelkedően jelentős feladatot tölt be a kommunista erkölcs alapelveinek, normáinak az emberek széles rétegeivel való megismertetése.

A kommunista erkölcs alapelvei. A kommunista erkölcs lényege

A kommunista erkölcs létrejötté és fejlődése több szakaszt, több fázist foglal magában. Már a kapitalizmusban megindul kibontakozása a proletár erkölccsel. Azonban a proletár erkölcs még csak kiindulását jelenti a kommunista erkölcsnek. A kapitalizmus megdöntése utáni időszakban, a szocializmus építésének megkezdésével jelentős változás következik be az erkölcs területén is. Kialakul az ún. *szocialista erkölcs*, amely a kommunista erkölcs fejlődésének alacsonyabb fokát jelenti. A két erkölcs közötti különbség lényeges alapja abban van, hogy a szocialista erkölcs *még osztály jellegű*, a kommunista erkölcs pedig *általános emberi jellegű*.

A kommunista erkölcs lényegét Lenin határozta meg. „Az ifjúsági szövetségek feladatai” c. beszédében ezzel kapcsolatban a következőket mondja: „Mi azt mondjuk, hogy a mi erkölcsünk teljesen alá van rendelve a proletár osztályharc érdekeinek. Mi erkölcsünket a proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le.”² A proletariátus osztályérdeke pedig a szocializmus, majd a kommunizmus felépítését jelenti. Tehát *nálunk és napjainkban erkölcsös az, ami a szocializmus építését elősegíti*, ami pedig hátráltatja, erkölcstelen. Ez az erkölcs lényegéből, társadalmi funkciójából adódik. Az erkölcs társadalmi funkciója abban van, hogy a társadalom rendszerének megfelelően írja elő az emberek együttélési szabályait. Az együttélési szabályok mindig az adott társadalom létéből fakadnak, mindig azt tükrözik.

Az együttélési szabályok közül az *alapelvek* a legáltalánosabbak. Az alapelvek normákat foglalnak magukban, amelyek már konkrétan állítanak feladatokat az emberek elé.

E dolgozatban a kommunista erkölcs néhány alapelveinek, és pedig a kollektivizmusnak, a munkaszeretetnek és a humanizmusnak megvizsgálását tűztük ki feladatul.

A kollektivizmus

A kollektivizmus fogalmát a magyarban *közösségi* kifejezés jelöli.

A fogalom *tartalmát* legkönnyebben úgy érthetjük meg, ha a kollektivizmust, mint *követelményt* vizsgáljuk. A kollektivizmus, mint erkölcsi követelmény az emberek számára azt írja elő, hogy céljaiknál és cselekedeteiknél az egyéni érdeket és célt egyeztessék össze a közösségi érdekekkel és céllal. Ab-

² Lenin: Művei, 31. kötet, 294. old.

ban az esetben, ha az egyéni érdekük a közösségi érdekekkel ütközik, egyéni érdekeiket rendeljék a közösségi érdek alá. Mindenekelőtt nézzük meg, mi-ből adódik a kollektívizmus követelménye.

1. A kollektívizmus alapja

A kollektívizmus *végso soron* biológiai szükségszerűségből adódik, és ennek a *társadalmi* formája. A kollektívizmus az emberiségnek, mint biológiai fajnak a fennmaradásához az egyik alapvető, elengedhetetlen feltétel.

Az emberekről általában, mint társadalmi lényekről beszélünk. Azonban bármennyire is a társadalmi tényezők a dominálóak, mégis az ember biológiai lény is, és alá van vetve a biológia bizonyos törvényszerűségeinek is. Ilyen biológiai követelmény pl., hogy az embernek táplálkoznia, ruházkodnia kell. Az ember léte fenntartása biológiai követelményeinek *társadalmi* síkon tesz eleget. Maga a kollektívizmus is bizonyos biológiai követelményeknek a *társadalmi* kielégítése.

Az itt elmondottak igazolására a következőkre kell tekintettel lennünk: Az ember és az állat között más egyéb tényezők mellett a leglényegesebb különbség abban van, hogy az állatok számára a létfeltételek a természetben készen adóttak, közvetlenül megtalálhatók. Ezzel szemben az ember számára a természetben nincsenek meg készen a létehez szükséges dolgok. Ahhoz, hogy az ember élhessen, elő kell ezeket állítania. Elő kell állítania az élelmet, a ruházatot, a lakást stb. A létfenntartási eszközök előállítása csak kollektíven lehetséges. Ezért az ember biológiai létének az egyik alapvető feltétele a kollektívizmus.

De a kollektívizmus nemcsak a ma emberének elengedhetetlen követelménye, hanem az volt már a primitív ősember idejében is. Sőt tudott dolog, hogy az ember nem emelkedhetett volna ki az állatvilágból, ha nem kollektív lény, nem maradhatott volna fenn, nem fejlődhetett volna tovább, nem ismerhette volna meg a világot, a kollektívizmus hiányában. Tehát a kollektívizmusnak döntő szerepe van mind az emberiség kialakulása és fejlődése, mind pedig fennmaradása szempontjából.

2. A kollektívizmus formái és története

A kollektívizmus bizonyos értelemben egyet jelent az ember társadalmiságával. Itt azonban nem teljes egybeesésről van szó, ugyanis az ember társadalmisága tágabb, mint a kollektívizmus, mert a társadalmi jellegéhez hozzátartozik még a munka, a gondolkodás és végso soron az egész emberi tevékenység. A kollektívizmust több módon is szoktuk értelmezni. Itt az együttélés formáját jelenti. De a kollektívizmus e mellett erkölcsi elv is, és amiről már előzőleg szöltünk, erkölcsi követelmény is.

A kollektívizmus első formája a horda volt, amely több, kevesebb emberre terjedt ki. A kollektívizmusnak ennél magasabb rendű formáit jelentik a nagy családok, nemzetségek, törzsek. A kollektívizmusnak később kialakult formái közül legjelentősebbek az osztályok, az államok és a nemzetek. Ezek mellett több más formával is találkozhatunk, mint pl. a falu, a város, a munkahely stb. közösségével. Végso soron minden olyan embercsoport kollektívát jelent, ahol valami önálló célért történik a közös tevékenység.

A kollektívizmus története és fejlődése rendkívül érdekes képet mutat. Az ősközösségi társadalomban a természet a *csaknem teljes* kollektívizmus megvalósítását kényszerítette rá az emberek bizonyos csoportjára. Az ősközösség embere elsősorban közösségi lény, közösségének elidegeníthetetlen része és csak kis mértékben egyéniség, individuum. Közösén végzik tevékenységüket, egyenlően vesznek részt a halászatban, a vadászatban, a gyűjtögetésben, és egyenlő mértékben részesednek a megszerzett javakból is.

Az első csapás a kollektívizmust az osztálytársadalom megjelenésével éri. A kollektív tevékenység eredményét *egyesek* sajátítják ki. A kollektívizmus ilyen jellegű megsértése az osztálytársadalmak fejlődésével egyre mélyül. Az egyes osztályokon belül bizonyos területeken megmarad ugyan a kollektívizmus, de az egész társadalomra vonatkoztatva végsősoron szétesik. A termelésben megvalósuló kollektívizmus is csak egy osztályra terjed ki. A termelés, az antagonisztikus osztálytársadalmakban megvalósít ugyan bizonyos kapcsolatot az uralkodó és az elnyomott osztályok között, mert elengedhetetlen, hogy egy társadalomban kapcsolat ne legyen az egyes osztályok között, sokkal élesebb azonban a köztük levő ellentét, ami az érdekek teljesen ellentétes jellegéből ered.

A kollektívizmust az *egész társadalomra*, a maga teljességében végsősoron a szocializmus, ill. a kommunizmus terjeszti majd ki. Az osztálytársadalmak története általában a kollektívizmus felrúgását jelenti, de emellett a kollektívizmus ellen ható jelenség mellett megfigyelhetünk egy olyan jelenséget is, amely lehetővé teszi a kollektívizmus magasabb szinten való megteremtését. Ez abban áll, hogy az ősközösségi társadalom kollektívizmusa általában csak szűk kollektívákra, az adott hordára, törzsre, vagy nemzetségre terjed ki, az osztálytársadalmak nem teljes kollektívizmusa pedig sokkal nagyobb csoportokra, kollektívákra terjed ki. Az egész emberiségre a kollektívizmust a kommunizmus fogja kiterjeszteni és ez lesz a teljes és igazi kollektívizmus. Ez a kollektívizmus szorosan kapcsolódik a proletárszolidaritáshoz, abból indul ki, és ez az osztálytársadalmak kollektívizmusának a legmagasabb rendű megnyilvánulása. A proletárszolidaritás azért jelenti az osztálytársadalmak kollektívizmusának legmagasabb formáját, mert a proletariátus az emberiség történetében az első és az egyetlen olyan osztály, amelynek osztályérdekei egybeesnek az emberiség érdekeivel. Akkor, amikor a proletariátus a saját osztályérdekeiért küzd, egyben az egész emberiség érdekeiért is harcol. Ennek az osztálynak a harca vezet el a kollektívizmusnak az egész emberiségre való kiterjesztéséhez, a kommunizmushoz, ahol az egész emberi nem lényegében egy kollektívát alkot. Ezt a követelményt tartalmazza a proletárinternacionálizmus elve is.

3. A kollektívizmus erkölcsi problémái

A kollektívizmussal kapcsolatban az *erkölcsi* kérdések a következőképpen vetődnek fel. Közismert tény, hogy az ember társadalmi lény, és a társadalom nélkül nem is tudna fennmaradni. Ugyanakkor bebizonyított tény az is, hogy minden egyes ember külön egyéniség, külön egyéni felfogással, céllal és érdekekkel. Az *erkölcsi* probléma abból adódik, hogy meddig mehet el az egyes ember egyéni céljaival és érdekeivel. Egy bizonyos határ után ugyanis az egyéni célok és érdekek erkölcsileg elítélendők. Mikor ítéli el a kommunista

erkölcs az egyéni érdekeket és célokat? Akkor, amikor ebből a társadalom vagy egy bizonyos kollektíva (osztály) számára kár adódik. Az erkölcsi cselekedetknél a marxizmus erkölcsi felfogása szerint annak az alapelvnek kell mérvadónak lennie, hogy az egyéni cselekedetek végső soron *társadalmilag* hasznosak legyenek.

a) Az egyén szabadsága és a kollektívizmus

A kollektívizmus az egyén szabadságának az egyik fontos feltétele. A társadalmi hasznosság szolgálatának az elve nem csorbitja az egyén szabadságát. A különböző burzsoá etikusok azzal vádolják a marxizmust, hogy a kollektívizmus követelményével az egyéniség teljes megszüntetésére törekszik, „uniformizálni” akarja az egész emberiséget, még az emberek gondolkodásmódját is. A szocialista országokat úgy jellemzik, ahol mindenki egyenruhában jár, csak arra és arról gondolkodik, amit megszabnak neki stb. Ez természetesen nem igaz. Sőt, a kommunizmusban ennek a fordítottja fog megvalósulni. Az egyéniség teljes kibontakozását a kommunizmus biztosítja, mégpedig az egész emberiség kollektívizmusa alapján. A marxizmus leghivatottabb képviselői Marx és Engels erről a kérdéstről a „Német ideológia”-ban a következőképpen nyilatkoznak: „Csak a többiekkel való közösségben kapja meg az egyén az eszközöket ahhoz, hogy képességeit minden irányban kifejlessze, tehát csak a közösségben válik lehetővé a személyes szabadság.”³

Az osztálytársadalmakban az egyéniség teljes mértékű kibontakozása szükségszerűen megvalósíthatatlan. „A közösség eddigi pótlékaiban az államban stb. a személyes szabadság csakis az uralkodó osztály viszonyi között fejlődött egyének számára létezett, és csak annyiban, amennyiben ennek az osztálynak az egyénei voltak,”⁴ — olvashatjuk tovább a „Német ideológia”-ban. Ez pedig onnan adódik, hogy az egyéniség kibontakozásának megvannak a maga anyagi, technikai és kulturális feltételei. Ezeket a feltételeket a tőkés társadalom csak nagyon csekély és szűk réteg számára tudja biztosítani. Pl. az egyéniség kifejlődéséhez elengedhetetlen követelmény bizonyos mennyiségű szabadidő és mozgási lehetőség, amit a kapitalizmus a társadalom túlnyomó többsége számára nem tesz lehetővé. A kommunizmusban az embereknek nem lesznek anyagi gondjai, nem lesz létbizonytalanság sem. A munkaidő a napnak csak egy kis részét veszi igénybe. A társadalom kulturális és szellemi fejlettsége, a technika és a termelés fejlettsége alapján egészen magas szintre emelkedik. Az anyagi gondoktól mentes kommunista társadalom embere a szabadidőt egyénisége teljes és magasszintű fejlesztésére fogja felhasználni, ahol az egyéniség eredményei a kollektíva eredményei is lesznek.

A kollektívizmus marxista erkölcsi elve nemhogy kizárná az egyéniség magasszintű kibontakozását, hanem egyenesen feltételezi. Az egyéni kezdeményezés ugyanis rendkívül jelentős a társadalmi előrehaladás szempontjából és ezt a társadalom igényli is.

Közismert a marxizmus álláspontja az egyéniség történelmi szerepét illetően. A történeti egyéniségek a társadalom fejlődését alapvetően nem határozzák meg, de a fejlődés egyes szakaszaiban a fejlődés egyéni arcúlatát

³ Marx—Engels: Német Ideológia. Szikra. Bp. 1952. 60—61. old.

⁴ U. o. 61. old.

a személyiségek teszik olyanná, amilyenekké azok válnak. Továbbá minden korban szükség van történeti személyiségekre, vagy egyéniségekre. Hiba lenne azonban egyéniségeket általában a történeti személyiséggel azonosítani. A *történeti személyiségek* végsősoron az egyéniségek közül emelkednek ki, de csak azok az egyéniségek válnak történeti egyéniségekké, akik olyan jelentős cselekedeteket visznek véghez, aminek nagy befolyása van egy ország pillanatnyi állapotára, és ezzel kiemelkednek a többiek közül.

b) Az egyén boldogulása és a kollektívizmus

A kollektívizmus elengedhetetlen feltétele az egyén boldogulásának. Hiszen a társadalom szolgálata nem hogy kizárná, hanem végsősoron lehetővé teszi, sőt biztosítja az egyén boldogulását. Ugyanis ami az egész emberiségnek az érdeke, az *végső soron* érdeke az egyes embereknek is. Ha én társadalmilag hasznos cselekedetet viszek véghez, az, az én érdekemet is szolgálja, számomra is hasznos.

Az emberi boldogság — a legtöbbet vitatott etikai probléma — megvalósulását, csak a kollektívizmus teszi lehetővé. Az, aki társadalmilag semmi hasznos dolgot nem vitt véghez, nem is lehet boldog. Az önzők és az egyénieskedők még a megelégedettség állapotához is igen ritkán juthatnak el. Nagyon érdekes és találó ezzel kapcsolatban Osztrovskijnak „Az acélt megedzik” c. regény szerzőjének az eszmefuttatása. Osztrovskij kimutatja, hogy az egyes ember, az elszigetelt ember nem juthat el a boldogsághoz, mert mindig ki van téve a sorscsapásoknak, és ha az egyes elszigetelt embert valami szerencsétlenség éri, az tehetetlen ezzel szemben, és elpusztul. De a közösségi embert a kollektíva megvédi a szerencsétlenségekkel szemben, ellenállóvá teszi, és ha érik is szomorúságok, a kollektíva örömei, sikerei ezt kárpótolják, hatálytalanítják.

A kollektívizmus erkölcsi elvének megvalósulásából adódik a barátság érzése is, amit a marxizmus igen pozitív erkölcsi jelenségnek ismer el. Az igaz barátság a marxizmus szerint elvi alapokon nyugszik. A barátok segítenek egymásnak mindenben, megosztják örömeiket, fájdalmukat. Megértők egymás gyengesége iránt, de nem elnézőek az alapvető emberi hibákkal szemben, és ha kell, bírálják is egymást.

c) Az egyén és a közösségi érdek összeütközése

A kollektívizmus erkölcsi problémái közül kiemelkedik az egyéni és a közösségi érdek összeütközésének a problémája. Az emberek életében előfordulnak olyan esetek, amikor az egyéni és a közösségi érdek ütközik egymással. Az ilyen esetekben a marxizmus szerint az egyéni érdeket *általában* alá kell rendelni a közösségi érdeknek. Hogy általában alá kell rendelni, ez nem jelenti azt, hogy az emberek mindig alárendelik. Amikor az egyéni érdek csak *jelentéktelen* mértékben mond ellent a kollektív érdeknek, továbbá az egyéni érdek nagyon fontos és ennek megvalósításából nem keletkezik kár a társadalom számára, megengedhető az egyéni érdek előtérbe helyezése. Itt azonban gondos körültekintésre és mérlegelésre van szükség. A döntést mindig csak *egyedi* esetekben lehet kimondani, mert nem szabad felállítani minden esetre ráillő formulákat.

Az egyéni érdek megvalósításának lehetősége a marxizmusnak a „józan egoizmus”-ról vallott tanításából adódik. A „józan egoizmus” szerint, mivel az ember önálló egyéniség, individuum is, éppen ezért megilletik egyéni jogok is. Mindenkinek elidegeníthetetlen joga egyéni életet élni, egyéni célokért küzdeni, egyénien felfogni a dolgokat, de olyan keretek között, hogy ez ne menjen a társadalom, a kollektíva rovására. A társadalom általában elég tág kereteket ad az erkölcsös egyéni célok és érdekek megvalósítására.⁵ A „józan egoizmus” magában foglalja az életörömök élvezetének jogát is, mert ezek hozzátartoznak az emberhez, az emberi élethez.

A „józan egoizmus” marxista felfogását nem szabad összetéveszteni az egzisztencializmus erkölcsi felfogásával. A kettő kizárja egymást. Ugyanis a „józan egoizmus” szerint csak bizonyos esetekben — amikor az nem érinti a társadalom *alapvető* érdekeit — helyezhető előtérbe az egyéni érdek. Az egzisztencializmus szerint pedig *mindig* — tehát a *lényeges* társadalmi kérdésekben is — az *egyéni* érdek domináló. Amikor az egyéni érdek *alapvető* közösségi érdekekkel ütközik, itt már általában fennáll az egyéni érdek erkölcstelen jellege. Ebből az is következik, hogy az egzisztencializmus a maga egészében amorális, erkölcstelen.

Az egyéni és a közösségi érdek összeütközésének gyakori esete az, hogy az egyéni érdek *vélt* közösségi érdekekkel ütközik. A közösségi érdeket általában a mindennapi életben a vezető emberek, vezető egyéniségek képviselik. A vezető egyéniségek, igazgatók, vállalatvezetők, hivatalfőnökök, a közösségi érdeket írott szabályoknak, jogi törvényeknek megfelelően tartatják be. Mindenre azonban nincs előírt szabály, és az is előfordul, hogy a vezetők olyasmit követelnek meg a beosztottaiktól, amit már a közösségi érdek nem ír elő. Pl. vannak vezetők, akik nagyon szeretnek értekezleteket tartani, (főleg a munka-idő után, hosszan elnyúló értekezleteket). Ezeknek jelentős része nem használ a közösségnek. Ilyen jellegű értekezletek stb. már nem jelentenek közösségi érdeket, hanem csak *vélt* közösségi érdekről van szó. Többnyire bizonyos tényleges feladatok „túlhajtása” esetében fordul elő, hogy közösségi érdekek kiáltanak ki olyasmit is, amiből a közösségnek, vagy az ügy előrehaladásának semmi haszna sincs.

Előfordul olyan eset is, amikor nemcsak a vezető beosztásban lévő egyes egyének képviselnek *vélt* kollektív érdeket, hanem bizonyos csoportok, kollektívák is. Nálunk az 1950—53-as években az éberség fogalmát hajtották túl nemcsak az egyes emberek, hanem igen gyakran kollektívák is. Az éberség *túlhajtása* szintén *vélt* kollektív-, *vélt* társadalmi érdek volt, amiből esetenként olyan gyakorlat is adódott, hogy becsületes, elvhű kommunistákat az elenség bérelt ügynökeinek kiáltottak ki olyasmiért pl., hogy a nagyapjuk, vagy valamely távoli rokonuk — akiről esetleg nem is tudtak — Amerikában, vagy más kapitalista országban élt. A revizionizmus viszont az ellenkezőjét csinálta. A közösségi és az egyéni érdek viszonyában az *egyéni* érdeket túlzottan előtérbe állította, még olyan esetben is, amikor az *alapvető* közösségi érdekbe ütközött. Ennek aztán az lett a következménye, hogy pl. a munkaerő-kölcsben sok helyen fellazult a munkafegyelem, a tervfegyelem és végső soron a gazdasági életünk sínylette meg a revizionizmus eme hibás felfogását.

⁵ V. ö.: Marx—Engels: Német ideológiában, a 107. oldalon található következő résszel: „A kommunisták tehát semmiképpen sem akarják a magánembert a közösségi, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni.”

A burzsoá etikusok és szociológusok az egyéni és a közösségi érdekek összeütközését örök, megoldhatatlan és a legfontosabb társadalmi ellentmondásnak tekintik. Képtelenek megérteni a kettő történetileg kialakult dialektikus összetartozását. Képtelenek megérteni azt is, hogy e dialektikus kölcsönhatásban a meghatározó pólusok mindig változnak a történelmi fejlődés során. A kapitalizmus és az osztálytársadalom viszonyai között az *egyéni* érdek dominál, míg a szocializmus viszonyai között a *közösségi* érdek. Marx és Engels a „Német ideológia”-ban rávilágítottak az egyéni és a közösségi érdekek ellentmondásának helyes értelmezésére: „Tudják — ti. a kommunisták —, hogy ez az ellenét csak látszólagos, mert az egyik oldalt az úgynevezett közérdeket, a másik a magánérdek hozza folytonosan létre és ez semmiképpen sem önálló történettel bír, önálló hatalom vele szemben, tudják tehát, hogy ez az ellenét a gyakorlatban folytonosan megsemmisül és újra létrejön. Vagyis nem hegeli negatív egységről van szó egy ellentét két oldala között, hanem az egyének eddigi materiális feltételekhez kötött létformájának materiális feltételétől függő megsemmisítéséről, amellyel egyszersmind ez az ellentét egységével együtt eltűnik.”⁶

Az egyéni és a közösségi érdekek összeütközése az osztálytársadalmakban szüségszerű és általános. A kommunizmusban viszont ha lesz is összeütközés, ez egészen jelentéktelen és kivételes eset lesz. A kommunizmus ugyanis először az emberiség történelmében megvalósítja az egyén és a közösség *alapvető* érdekeinek összeegyeztetését. Következésképpen ez az érdekek összeegyeztetése, ez az érdekek azonulás sem lesz abszolút, ugyanis az egyéni és a közérdek bizonyos különbsége fennmarad, de e különbség nem vezet antagonizmushoz, éles ellentéthez.

4. A kollektivizmus és a nevelés

A kollektivizmusnak azon túlmenően, hogy az egyik legfontosabb *erkölcsi* alapelv, rendkívül nagy jelentősége van a nevelés szempontjából is. Makarenko és a szovjet pedagógia tapasztalatai mindennél jobban bizonyítják a kollektivizmusnak a nevelésben betöltött szerepét. A kollektivizmusnak a nevelésben hármass szerepe van. A nevelésben cél, eszköz és módszer is. A nevelésnek egyik legfontosabb célja a kollektív szellemben és a kollektivizmusra való nevelés. Ugyanakkor a kollektíva a legjobb eszköz erre. A kollektíva ott is eredményeket tud felmutatni, ahol minden más eszköz csődöt mond. Az emberek minden igazán emberi tulajdonsága a kollektívában alakul ki, és pedig annak hatására. A kollektivizmusnak ez a hármass egysége a következőképpen fogalmazható meg: A kollektívában, a kollektívával, a kollektivizmusra kell nevelni az embereket.

Röviden összegezve tehát a kollektivizmusról elmondottakat: a kollektivizmus a marxizmusnak egyik legfontosabb erkölcsi elve. Az emberiség történetében a munkásosztály szolidaritása jelenti az eddig kialakult legmagasabb formáját. A kollektivizmus elve a *társadalmi* hasznosságot követeli meg. Az egyéniség szabadságának és boldogulásának is előfeltétele, tehát távol áll tőle az egyéniség megszüntetése. A kollektivizmus marxista értelmezését a következő, jelszóvá változott mondat érzékelteti legélethűbben: „egy mindenkiért, mindenki egyért”.

⁶ Marx—Engels: Német ideológia, 107. old.

A kommunista erkölcs alapelvei között kiemelkedő helyet foglal el a munka szeretete, vagy más szavakkal a munkához való szocialista viszony. A munka szeretetének erkölcsi követelménye azt tartalmazza, hogy becsüljük, tiszteljük a munkát és tudásunk legjavát adjuk azon a poszton, ahová a társadalmi munkamegosztás következtében kerültünk.

1. A munkaszeretet alapja

Miből adódik a munka szeretetének a követelménye? Amit a kollektívizmus társadalmi és biológiai alapjairól elmondtunk, még fokozottabb mértékben vonatkozik a munkára. Az emberiség munka nélkül nem maradhatna fenn. A kollektívan végzett munka tette az embert emberré. Ha az ember őse nem végez munkát, akkor nem történhetett volna meg az emberré válás. A munka az ember társadalmiságának az alapja, az élet alapja, a tudomány, a kultúra fejlődésének és az emberi boldogságnak is az alapfeltétele. A munka jelenti a legnagyobb társadalmi hasznosságot.

2. A munkaszeretet és az osztályok

A dolgozó és haladó osztályok erkölcsi követelményei mindig tartalmazzák a munka szeretetét. Ezzel szemben az uralkodó és reakciós osztályok megvetik a munkát, főleg a fizikai munkát. Az első osztálytársadalom, a rabszolgatársadalom uralkodó rétege a munkát végző rabszolgát nem is tartotta embernek, hanem dolgozó állatnak és a munkát is állathoz méltónak tekintette. Hasonló a helyzet a feudalizmusban is. Az uralkodó osztályok nemcsak a fizikai, hanem a szellemi munkát is megvetik. Természetesen ez a kapitalizmusra is vonatkozik, habár itt már a feudalizmushoz képest bizonyos felfogásbeli változások is bekövetkeznek. De a kapitalizmusban is azt tartják az emberi boldogság csúcspontjának, ha valaki vagyont szerez, és munka nélkül élhet. A kapitalizmus időszakában az a jellemző, hogy különösen a fizikai munkát vetik meg. Ha valakinek fizikai munkát kell végeznie, azt szerencsétlenségnek, nagy társadalmi lecsúszásnak tekintik. Mivel az uralkodó osztályok a dolgozókat általában túlhajszolták a munkában és a munka eredményét maguk élvezték fel, a dolgozók bármennyire is szerették a munkát, mégis érezték annak gyötrődés és kinszenvedés jellegét.

A szocializmusban alapvetően megváltozik a munka jellege. A munka gyümölcsét azok élvezik, akik a munkát végzik. A munka nem kis, szűk rétegek szuperluxus életviszonyát szolgálja, hanem az egész társadalom előrehaladását. A szocializmus a becsület és a dicsőség dolgának tekinti a munkát, és ennek megvalósítása érdekében megtesz mindent. Szüntelenül fejleszti a technikát, hogy a nehéz fizikai munkát megszüntesse. Csökkenti a munkaidőt, hogy a dolgozóknak több módjuk legyen művelődésre, szórakozásra, pihenésre. A kommunizmus felső fokán pedig, amikor megszűnik a szellemi és a fizikai munka közötti lényeges különbség és az emberek egész életükben nem lesznek csak egyfajta munkához kötve, megszűnik a munkának minden kényszerjellege, és a munka mindenkinek létszükségletévé válik és élvezetes lesz.

3. A fizikai munka megbecsülésének fontossága

A munkaszeretet erkölcsi elve különösen a fizikai munka tiszteletét írja elő. A fizikai munka tiszteletét (ez természetesen nem jelenti a szellemi munka lebecsülését) azért kell hangsúlyozni, mert közvetlenül ez adja az ember életéhez szükséges javakat. A fizikai munka leginkább kollektív jellegű és rendkívül jelentős erkölcsi-nevelő szerepet tölt be.

A fizikai munka erkölcsi-nevelő jellege miatt törekszünk arra, hogy a fiatalok, főleg a tanulók végezzenek fizikai munkát is. Miben áll a fizikai munka erkölcsi nevelő jellege? Abban, hogy a fizikai munkában nagyon gyorsan kiválik a selejt, a negatív erkölcsi tulajdonság. A fizikai munkában közvetlenül látszik az emberek egymásra utaltsága, ezért a legkevésbé lehet megvalósítani „a fogjuk meg és vigyéték” módszert. Aki nem dolgozik rendszeren, azt társai megvetik és hamar kidobják közösségükből, mert senki nem hajlandó a mások *lustasága és tünysága* miatt fárasztó, nehéz munkát végezni. Ezzel szemben a szellemi és tudományos munkánál igen sok mód van kibúvóra, „falazásra”. A szellemi munkánál nehezebb az eredmény pontos lemérése, az erkölcsi értékek feltárása. Előfordul, hogy akik tudományos területen dolgoznak, lényegében semmi társadalmilag hasznos dolgot nem visznek véghez, de jól reprezentálnak, húsz könyvből a huszonegyedik megírásával kiáltják magukat nélkülözhetetlen szakteknélyné. A fizikai munkát vagy elvégezte valaki, vagy nem, s ezen az alapon az értékelést könnyebb megcsinálni, de a szellemi munkánál ez az értékelés sokkal bonyolultabb. Természetes, a szellemi és a tudományos munkánál is el lehet végezni az objektív értékelést, de ez gyakran hosszantartó és körülményes. Távol áll tőlünk a szellemi munka lebecsülése, mi e néhány mondatban csak a fizikai munka erkölcsi-nevelő jellegét kívántuk aláhúzni.

4. A munkaszeretet követelménye

A munka szeretetének erkölcsi elve — a szocializmus viszonyai között — több követelményt foglal magában. A legalapvetőbb követelmény: *mindenkinek dolgoznia kell*. Ebből adódik az a szólás-mondás is, hogy aki nem dolgozik, ne is egyék. Társadalmunk mindenki számára biztosítja a munkához való jogot, és ez magába foglalja azt a követelményt is, hogy mindenki dolgozzék. Erkölcsi követelmény is tehát, hogy *tudásunk legjavát* adva igyekezzünk minél jobbat és minél többet termelni. A szocializmusban erre serkent az elosztás elve is, ahol mindenki a végzett munkájának megfelelően részesül a javakból. A munka szeretetét mutatja az is, ha vigyázunk a munkaeszközökre, a szerszámokra és gépekre, ha takarékoskodunk a nyersanyaggal stb. Végül pedig nagyon fontos erkölcsi norma, hogy a szocializmusban a dolgozók segítsék egymást a munkában, adják át egymásnak tapasztalataikat, jó módszereiket.

5. A szocialista munkabrigádok a munkaszeretet legmagasabb formái

A munkaszeretet erkölcsi elvének és az egész szocialista erkölcsiség ki-munkálásának és megvalósításának napjaink legmagasabb rendű formáit a szocialista munkabrigádok jelentik. A szocialista munkabrigádok létrejöttének

alapvető célja a termelés érdekeinek a szolgálata, amely messzemenően magába foglalja a munka szeretetét. A termelés érdekeinek szolgálata — tartalmazza mindazokat a követelményeket, amelyeket fentebb felsoroltunk, — a társadalom számára a leginkább hasznos tevékenység, tehát a legerkölcösebb is. A szocialista munkabrigádok erkölcsi jelentősége azonban messze túlmegy a termelés szolgálatának célján. A szocialista munkabrigádok egységes kollektívákat alkotnak, ahol nagy súlyt helyeznek a szocialista embertípus formálására. Nemcsak termelési feladatokat állítanak maguk elé, hanem kulturális, továbbképzési stb. feladatokat is. Közösén vállalnak felelősséget egymásért és messzemenően segítenek egymásnak. A kollektív tevékenység a munkában, a szórakozásban, a helyes elvek és célkitűzések alapján egymásért vállalt felelősség olyan embereket fog majd kinevelni, akik már hordozói a szocialista erkölcsiségnek.

A szocialista munkabrigádok valósítják meg a kollektív nevelés azon formáját, amiről már előzőleg szoltunk. A kollektívákön keresztül a kollektívával érik el a kollektívizmus megvalósításának olyan fokát, amire előzőleg nem volt példa az emberiség életében, továbbá olyan eredményeket, amelyekre más formában nem nyílna lehetőség.

A humanizmus

A kommunista erkölcs alapelvei között jelentős helyet foglal el a humanizmus. A humanizmus egyike a legtöbbet vitatott problémáknak. Ez többek között abból is ered, hogy a humanizmus nemcsak erkölcsi, hanem művészeti és politikai kategória is.

1. A humanizmus értelmezése

Sok problémára ad okot a humanizmus értelmezése is. Magát a fogalmat először Petrarca használta. A humanizmus először az irodalomban és a művészetben jelentkezett, mégis elsősorban erkölcsi jelenség volt és maradt is. Az újkor hajnalán, amikor még a feudalizmus politikai és erkölcsi téren elég erős volt, lehetetlen volt közvetlenül politikai támadást indítani ellene. Erre egyetlen lehetséges területet az irodalom és a művészet szolgáltatta. A klasszikus ókor felelevenítése, az ókor erkölcsének — amely racionális erkölcs volt — a felelevenítését is jelentette. Az emberi élet célja — és ez alapvető erkölcsi kérdés — az égből, a túlvilágból lekerült a földre, és különös élességgel vetődött fel a boldogság *evilági* megvalósítása. A humanizmus szembeszállt az aszkétikus önmegtartóztató életmóddal, és az életörömök élvezésének jogát propagálta. Ez a propagálás irodalmi és művészeti síkon ment végbe és ebből következik, hogy a humanizmust egyesek ma csak irodalmi és művészeti irányzatnak tekintik. A humanizmus azonban tartalmat és értelmet az erkölcs területén nyerhet csak igazán.

a) Az ember szeretete

Mit kell értenünk a kommunista erkölcs humanizmusának tartalmán? A humanizmust általában úgy szokták lefordítani, hogy emberszeretet, emberségesség, emberi. Ezt természetesen magáévá teszi a kommunista erkölcs is. De

mit jelent az *emberszeretet*? Azt jelenti, hogy az emberekben szeretni és becsülni kell azt, ami jó, ami szép, ami magasztos, ami pozitív, ami előreviszi az emberiség fejlődését, ami segíti a normális emberi együttélést. Ezek a fogalmak természetesen túl általánosoknak tűnnek. Ha kissé szűkíteni akarunk ezeket a fogalmakat, és egy kritériumot próbálnánk kiemelni az emberszeretet meghatározására, akkor az emberszeretet kritériumát a *társadalmi hasznosság* elvében találhatnánk meg. Az emberekben azt kell szeretni és becsülni, ami a *társadalom* számára hasznos. Napjainkban és nálunk ez a társadalmi hasznosság egybeesik a szocializmus építésének ügyével. *Tehát a kommunista humanizmus a szocializmus és a kommunizmus építésének követelményét tartalmazza.* Ez a lehető legemberibb követelmény, mert a kommunizmus az egész emberiség érdeke, és boldogságának alapfeltétele.

b) Az emberi gyengeségek, hiányosságok iránti megértés

Az emberszeretet elve, amely a társadalmi hasznosságot, ill. a kommunizmus ügyéért folytatott harcot jelenti, magában foglal még más momentumokat is. Ilyen jelentős momentum az, hogy megértéssel kell lennünk bizonyos emberi gyengeségek, emberi hiányosságok iránt. Ez fontos oldalát jelenti a kommunista humanizmusnak. Mindenféle kis hiányosság, botlás megtorlása kicsinyességet jelent és távol áll a marxizmus szellemétől. Ez a megértés nem jelent egyet a vallások bűnbocsánat-elvével. Különbözik a vallások bűnbocsánat-elve fából vaskariká, mert a bűnök bizonyos körülmények közötti megbocsátása mellett fenntartja a pokol szükségességét, a pokol szükségessége pedig tételezi a bűnt.

Milyen gyengeségek, fogyatékoságok iránt követel megértést a mi humanizmusunk? Itt olyan fogyatékoságokról, esetleg hibákról van szó, amelyet *adott esetben és körülmények között* minden ember vagy az emberek többsége elkövethetett volna, tehát amikor a hibát vétő nem teljesen tehet hibájáról. Pl. Victor Hugo „Nyomorultak”-jában mi felmentjük Jean Valjean-t bűne alól akkor, amikor kenyeret lop, hogy segítsen nővére éhező gyerekein, holott vitathatatlan, hogy a lopás erkölcsileg általában elítélendő. Az irodalom a humanizmusnak főleg ezt a *társadalmi* oldalát domborítja ki, tehát azt, hogy *bizonyos társadalmi körülmények között* a hibákat, a fogyatékoságokat meg lehet bocsátani. Hiszen ezek a hibák mindenekelőtt a kapitalista társadalom lényegéből, nemcsak az egyén jellembeli fogyatékoságából erednek. A megbocsátani tudás, *ha az ésszerű*, rendkívül magas erkölcsi tulajdonság, fontos alkatrésze a nagylelkűségnek is. A megbocsátani-tudás a szocialista társadalmi rendben magasabbfokú minden megelőző társadaloménál. Gondoljunk csak pártunk és kormányunk több vezetőjére, akiket a szektáns politika megrágalmazott, meghurcolt, börtönbe vetett, ennek ellenére nem álltak bosszút sérelmeikért. Ellenkezőleg, lehetővé tették a hibát elkövetők számára, hogy hibáikat felismerve, azokat kijavítva, a társadalom számára továbbra is hasznos munkát végezzenek. De ennek a szempontnak az érvényesülését mutatja az ellenforradalom utáni politikánk is. Az ellenforradalmat nem követte széleskörű megtorlás. A bűnösök, természetesen meglakoltak, de a megtévedt, megbotlott, félrevezetetteknek a társadalom megbocsátott. Mindez a szocializmust építő országunk erkölcsi felsőbbrendűségét is mutatja, pl. a Horthy-rendszerrel szemben.

A kommunista erkölcsnek ez a megbocsátani tudása a marxizmusnak az emberekről vallott *optimista* felfogásából ered, abból az elvből ered, amely szerint mindenki megváltozhat és — a vallásos felfogással szemben — nincsenek eleve bűnösnek született, megváltoztathatatlan jellemű emberek. A megbocsátani tudás — az emberről vallott *optimista* felfogás mellett — abból is következik, hogy a ma élő emberek nagyrésze a kapitalizmusban született és élt. A kapitalizmus körülményei közepette elengedhetetlenül a kapitalista életmód és életszemlélet hatása alá kerültek és felvették ennek az erkölcsnek igen sok negatív vonását is. Az átnevelésük máról holnapra nem mehet végbe. Így bizonyos negatív erkölcsi tulajdonságok a kapitalizmus bűnei is, és az egyes emberek nem tehetnek teljes mértékben ezekről. Éppen ezért ezekkel szemben szükséges bizonyos türelem és a megbocsátani tudás is. Nagyon természetes, hogy ezen az alapon nem menthetünk fel minden erkölcsileg negatív tettet, de mégis napjainkban az erkölcsi tettek elbírálásánál a fenti elvet is feltétlen figyelembe kell venni.

c) Az ellenség gyűlölete.

A humanizmus marxista értelmezésének végül még egy lényeges motívumára kell rámutatnunk, ez pedig az ellenség gyűlölete. Felmerül a kérdés: hogyan tartozhat a humanizmushoz, az emberszerethez az ellenség gyűlölete? Hisz az ellenség is ember — mondják ellenvetésként a különböző burzsoá teoretikusok. Mi azt tartjuk emberszeretetnek, ami az *emberiség előrehaladásaért történik*, ami pedig ez ellen van, az emberségnek ellensége. Akik a haladást tudva és akarva gátolják, azok ellenségek. A szocializmus viszonyai között ellenséges mindaz, ami a szocializmus építését *tudatosan* gátolja. Miért kell gyűlölnünk az ellenséget? Azért, mert tevékenysége lehetetlenné teszi előrehaladásunkat, boldogulásunkat.

Az emberség boldogságát csak a kommunizmus biztosíthatja. A kommunizmus jelenti az emberség számára a jót. Aki a kommunizmus ellen van, az az emberi boldogság ellen van. Amikor megsemmisítjük a rosszat, ezzel a jónak teszünk szolgálatot. Megsemmisítjük a kommunizmus tudatos ellenségeit és ezzel az emberi boldogság számára biztosítjuk az utat. Az ellenség gyűlölete tehát magában foglalja az ellenség felszámolására való törekvést is. Ez az egész folyamat egy sebészeti beavatkozáshoz hasonlít, ahol radikálisan el kell távolítani a szervezetből a beteg fertőző szöveteket vagy testrészeket annak érdekében, hogy az egész szervezet normális működését és egészségét biztosítani tudjuk.

Az ellenség gyűlöletének módjai, az ellenük alkalmazott eszközök azonban eltérőek. Pl. a legyőzött, gyenge ellenséget, amikor az már tehetetlen, másképpen kell kezelni, mint az erős, veszedelmes ellenséget. A legyőzött, és tovább már nem veszélyes ellenséggel szemben a kommunista erkölcs *nagylelkűséget* követel. Ennek a nagylelkűségnek az emberi történelemben a legszebb példáját a világ első szocialista országának népe, a szovjet nép szolgáltatta. A hitleri hordák bestialis pusztítást vittek véghez a Szovjetunióban, tengernyi kint és szenvedést okoztak. Mégis, a szovjet harcosok, akiknek talán meggyilkolták az élettársukat, a szüleiket, vagy az egész családjukat, az ilyen esetben lehetséges legmaximálisabb emberséggel bántak a legyőzött

németekkel, főleg pedig a német néppel. Erre, csak az új erkölcsöt megvalósító ember lehet képes.

Az ellenség gyűlöletének a fogalma magában foglalja még az alapvető emberi hibák ostromozását, a bűnök elítélését, mert mindezek gátolják az emberi előrehaladást.

*

A kommunista erkölcsről elmondottakat összegezve az volt a célunk, hogy az alapelvekkel kapcsolatban néhány, főbb vonására rámutassunk. Ezeknek a főbb vonásoknak figyelembevételével elmondhatjuk, hogy a kommunista erkölcs az igazán emberi erkölcs, aminek középpontjában az emberi boldogság megteremtése áll. A kommunista erkölcs elveti a valíaserkölcs önmegtartóztató, aszkétikus követelményeit, és kimondja az ember jogát az életörömhöz, de ugyanakkor ellene van mindenféle szabadosságnak és gátlástalan kicsapongásnak.

К ВОПРОСАМ ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПОВ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ

Ласло Хорущи

В статье идёт речь о трёх важных основных принципах коммунистической морали: о коллективности, о трудолюбии и о гуманизме. В введении говорится о Венгерской Советской Республике, ибо статья соответствует лекции прочитанной на научном совещании, посвящённом в память Венгерской Советской Республики. Венгерская Советская Республика и вопросы морали связаны друг с другом именно потому, что большинство выпадов и обвинений против Венгерской Советской Республики возникло в области моральных вопросов. Изложение основных принципов коммунистической морали является репликой на эти обвинения — лишены всякого основания.

В связи с моральными требованиями коллективности, статья доказывает, что они возникают из биологической необходимости. Ибо человечество как биологический род, может сохраняться только коллективно. В крайнем случае коллективность соответствует общественному характеру человека. Основным требованием этого морального принципа является согласование личных и общественных интересов. Вопреки обвинениям буржуазных этиков — коллективность не исключает возможности развёртывания личных способностей человека, наоборот, они могут развиваться только в коллективе, только под влиянием коллектива. Коллективность является необходимым условием счастья индивида. Иногда может случаться конфликт между личными и коллективными интересами. В определённых случаях можно ставить личный интерес на первый план, вообще в тех случаях, когда от сталкивается с мнимым и не настоящим интересом коллектива.

Норма трудолюбия указывает, на чрезвычайно важную общественную роль труда. В этом, отношении статья излагает, что моральные нормы трудящихся классов всегда содержали трудолюбие. Статья показывает, что физический труд имеет чрезвычайно важную роль в области моральной подготовки. В связи с бригадами социалистического труда ссылаются на то, что они представляют основные формы формирования социалистической морали.

Наконец, в связи с моральным принципом гуманизма, статья показывает основные признаки содержания социалистического морального гуманизма. Прежде всего упоминается человеколюбие, как главный элемент. Общественная полезность является критерием человеколюбия. В человеколюбии содержится и понимание человеческих недостатков, ошибок. Разумеется, что речь идёт о тех ошибках, которые большинство людей допустило бы в данном случае. Из этого зарождаются умение прощать и великодушие. Наконец гуманизм содержит и ненависть к врагам, но только к сильным и опасным врагам, ибо социалистический гуманизм требует великодушия для побеждённого врага.

SUR LE PROBLÈME DES PRINCIPES DE LA MORALE COMMUNISTE

par László Horucz

L'étude traite de trois principes importants de la morale communiste, notamment du collectivisme, de l'amour du travail et de l'humanisme.

Dans l'introduction il est fait mention de la République des Conseils Hongroise, étant donné que l'étude est identique avec la conférence de l'auteur, faite au cours de la session scientifique de l'Université de Szeged (mars, 1961).

La République des Conseils Hongroise et les questions de la morale sont liées de telle façon que la République des Conseils fut attaquée et accusée dans la plupart des cas dans le domaine de la morale. Ainsi l'exposition des principes de la morale communiste peut être considérée à juste titre comme la réfutation de ces accusations et attaques sans fondement.

En ce qui concerne l'exigence morale du collectivisme l'étude démontre qu'elle procède des nécessités biologiques. En effet, le genre humain comme race biologique ne peut survivre que collectivement. Le collectivisme correspond en dernière analyse à la position sociale de l'individu. Son exigence fondamentale est la coordination des intérêts individuels et sociaux. A l'opposé des accusations des moralistes bourgeois le collectivisme bien loin d'éliminer l'éclosion des dispositions individuelles, facilite leur épanouissement, parce qu'elles ne peuvent se former que sur le terrain du collectivisme, sous l'influence du collectif. Le collectivisme est aussi la condition primordiale du bonheur individuel. Un conflit entre l'intérêt individuel et collectif peut bien se produire. Dans certains cas l'intérêt individuel

peut être mis au premier plan, en général dans le cas où l'intérêt individuel heurte contre un intérêt social présumé, mais non réel.

La norme de l'amour du travail rappelle l'importance sociale extraordinaire du travail. Sous ce rapport l'étude découvre que les normes morales des classes travailleuses ont toujours contenu l'amour du travail. L'auteur démontre que le travail manuel a un rôle très important dans le domaine de la moralisation du peuple. Au sujet des équipes ouvrières socialistes l'auteur rappelle qu'elles représentent les formes fondamentales de la formation de la morale socialiste.

Enfin sous le rapport du *principe moral de l'humanisme* l'étude en démontre les critères essentiels. Ici il est fait mention en premier lieu de l'amour de l'homme, ce qui en est l'élément le plus important. Le critère de l'amour de l'homme est l'utilité sociale. L'amour de l'homme renferme aussi la compréhension à l'égard des défauts et imperfections humaines. Il va sans dire, il s'agit de tels défauts et imperfections auxquelles la plupart des hommes est sujette. C'est aussi la source de l'indulgence et de la générosité. Enfin la haine contre l'ennemi peut être également considéré comme élément fondamental de l'humanisme, mais seulement la haine contre l'ennemi fort et dangereux, car à l'égard de l'ennemi vaincu l'humanisme socialiste exige la générosité.

A DESCARTES-I ISMERETELMÉLET NÉHÁNY PROBLÉMÁJÁRÓL

Írta: Dr. Kalocsai Dezső

A descartes-i ismeretelmélet kérdéseiről számos szerző mondotta már el véleményét. Különösen sok szerző foglalkozik a „módszeres” kétely és az ezzel összefüggésben lévő „cogito” problémáival. Ezen írásoknak azonban számos hiányosságuk is van. Egyik legfontosabb hiányosságuk a XVII. század társadalmi viszonyai és a descartes-i ismeretelmélet problémái összefüggése feltárásának elhanyagolásában mutatkozik meg. E dolgozatban — amely egy nagyobb tanulmány részét képezi — megkíséreljük a descartes-i ismeretelmélet kérdéseinek néhány ilyen jellegű összefüggését feltárni.

a) A „módszeres kétely” ismeretelméleti és társadalmi alapjáról

A descartes-i „módszeres” kételynek megvannak mind az ismeretelméleti, mind a társadalmi alapjai. Hangsúlyozni akarjuk az ismeretelméleti és társadalmi alap összefüggését és elválaszthatatlanságát, mivel a nagyszámú Descartes-kommentátor között, a marxista szerzők kivételével, csak elvétve akad egy-egy, aki e kétely *társadalmi* oldalát és alapját is feltárta, ami persze a magyarázók világnézetével, osztályhelyzetével függ mindenekelőtt össze. Pedig már a Discours első két része kiválóan szemlélteti, hogy a descartes-i kételynek mindenekelőtt a *társadalmi* alapja a döntő. Ez a kétely elsősorban a korabeli feudális szokások és erkölcsök ellen irányul, és összekapcsolódik a skolasztikus módszer és az empirizmus kritikájával, melynek szükségszerű terméke a descartes-i racionalizmus. Következésképpen egyoldalú és hamis Kuno Fischer álláspontja, aki szerint a descartes-i kétely „befelé irányul”, és — ahogy ő mondja — „csak saját intellektuális felfogásával, nem a világgal van dolga, kételye csak a képzetek valóságát fogja fel, nem a világhelyzetet.”¹ A descartes-i kétely ösztönzői és előrevivői, de gyengeségei is túlmutatnak Descartes tudásán, képességén, zsenialitásán, általában egyéniségén és jellemén, és *végző fokon* kapcsolatban vannak a fentebb vázolt korabeli francia társadalmi viszonyokkal, a kialakuló XVII. századi polgárság, de általában a harmadik rend szükségleteivel és ellentmondásaival is. Ellentmondásai, gyengeségei *végző fokon* még az ismeretszerzés descartes-i elméletének legfontosabb alapelveiben is kifejeződnek, csakúgy, mint a korabeli tudományok álláspontja is. Ez tükröződik a descartes-i ismeretel-

¹ Fischer, Kuno, Descartes Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl. (Fischer Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1. (Heidelberg, 1912. 303—304. old.)

méleti dualizmusban, amely pl. önmagában is bizonyos lehetőséget teremt az isteni bizonyosság bevezetése számára. Igaza van Lefebvrenek, aki Descartes-tanulmányában² azt írja, hogy Descartes a gondolkodás dialektikus folyamatát megszakítva alapozza meg a dualizmust. A descartes-i kétely a korabeli társadalmi és ideológiai viszonyok és empirizmus kritikájából kiindulva egy termékeny absztrakció felé irányul. Ennek a termékeny absztrakciónak lesz a következménye a „cogito”, a descartes-i racionalizmus megalapozása.³

A „cogito”, miután minden testitől, anyagitól elkülönítette magát, azoknak az eszközöknek a vizsgálatához „fog”, amelyek önmaga és minden igazság bizonyosságát garantálják.⁴ Az igazság bizonyossága a „cogito” esetében *önmagán belül* jelenik meg, abban a pszichikai tényben, hogy „világosan és határozottan” átlátom, hogy igaz. A gondolkodás itt saját határain belül mozogva, a *gondolattartalmakat* figyelmen kívül hagyva találja meg igazságának bizonyosságát. A gondolkodás, a „józan” ész *abszolút eszközt* talált az igazság megállapításához: a világos és határozott belátás általános szabályát. Ahogy Descartes megfogalmazza: „mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz.”⁵ Ám mégis az ész „erőtlen” ahhoz, hogy önmaga *abszolút „bíróként”* működjék: az igazság eldöntéséhez isteni segédletre szorul. Ezzel azonban a gondolkodás saját „határain” kívülre kényszerül.

A gondolkodás spontán mozgása kényszeríti rá Descartes-ot annak szükségyszerű belátására, hogy az ész nem lehet egészen önmaga bírója; hogy igaznak ismeresse el gondolatait, túl kell mennie az értelemről „idegen” területre. Abban minden dialektikus gondolkodás megegyezik a Descartes-éval, hogy az igazság végső bizonyításához az értelmén „kívüli” területre kell mennie — a materialista dialektika szerint az anyagi gyakorlathoz, az emberi tevékenységhez —, Descartes azonban idealista módon fogta fel ezt a területet, és istenben találta meg. Az igazság megismerésének dialektikus útján szükségképpen jutott el ahhoz az ösztönzéshez, hogy igazsága *végső* kritériumát az értelmén kívüli területen keresse. Azonban az, hogy ezt a területet az isten szférájában találta meg, nem volt a dialektikus megismerés szükségyszerűsége, hanem a descartes-i dualizmus követelményeiből következett. Miután a módszeres kétely tárgyává tette a külső anyagi világot és saját testét, és ezeket mereven elválasztotta gondolkodásától, a gondolkodás csak a természetével egyező *szellemi* szubsztancia területén „mozoghatott” *biztosan*. Ebből szükségyszerűen adódik az is, hogy csak a *szellemiben* találhatta meg igazságának *végső garantálóját*.

Paradoxnak látszik, hogy éppen itt törik meg bizonyos értelemben a descartes-i dualizmus azzal, hogy az *okot* a saját szellemén túlmenő, végső garantáléhoz való eljutáshoz a kétkedés — mint gondolati tevékenység, — az *eszközöket* pedig az anyagi világra vonatkozó legfejlettebb korabeli tudomány, a mechanika szolgáltatta. A mechanika (mely az *anyagi* világ bizonyos jelenségeinek megfigyeléséből indult ki) — *szabályait természetüknek ellentmondó, szellemi* területen működtetve igazolja a fogalmak hierarchiáját, — isten fogalmában pedig a hierarchia csúcsát, a „legtökéletesebb” szellemi

² Henri Lefebvre: Descartes. Szikra, Bp., 1949. 149—150. old.

³ Uo. 34. old.

⁴ Descartes: Értekezés a módszerről, Franklin Társulat kiadása. Bp. 1906. 34. old.

⁵ Uo.

létezőt. Ezzel a descartes-i emberi szellem eljut a *tőle különböző* szellem — az isten — megteremtéséhez, amely nem természetére nézve különböző — hiszen szintén szellemi természetű —, hanem „csak” abban, hogy a „legtökéletesebb” minden szellemi tényező között.

Ahogy a mechanika eszközeivel — az ok és okozat mechanikus felfogásával — rendszerben életre hívta istent, mint a „világos és határozott” felfogás igazságának végső garantálóját, hasonlóképpen a „legtökéletesebb” fogalmának mechanikus végigvitelével lesz indokolt és szükségszerű (a descartes-i dualizmusnak bizonyos értelemben ellentmondó) *szellemi* szubsztancia megkötözése: — egy teremtet és egy teremtetett szellemi szubsztanciára. A vázolt folyamat azonban egyúttal azt is bizonyítja, hogy a „cogito”-tól az istenig (mint tőle különbözőig) való továbbhaladás nem igazi túljutás a dialektikus gondolkodás értelmében, amennyiben a gondolkodás igazságának *végső* bizonyítéka a valóságban nem „töri át” a szellem „határait”, nem jut el a dialektikus ellentmondás másik pólusához, az anyagi világhoz, az emberi gyakorlathoz, hanem a szellem határain belül marad. Ennyiben nem is szolgáltathat valódi bizonyosságot a fogalom igaz voltáról. Mégis, a módszeres kétely eredményeként megszületik a *raciónalis* bizonyosság kritériuma, bár *formailag* még meg van terhelve a teológia istenével, ugyanakkor a descartes-i rendszerben szereplő istent magát is a descartes-i mechanika, racionális bizonyíték és ismeretelmélet szülte és élteti. Ezzel azonban egyszer és mindenkorra megpecsételődik a *feudális* isten sorsa; mindinkább megtelik a mechanikából kölcsönzött anyagi tartalommal, és e tartalom alapvetően meghatározza működését is.

A dialektikus materialista gondolkodás nem hagy teret isten létezése számára; ám ami a dialektikus *ismeretelmélet* szerint szükségtelen, még szükségszerű lehet a dialektikus materializmus *történelem*-magyarázata szempontjából. Véleményünk szerint az a tény, hogy Descartes-nek szüksége volt a *feudális* isten segítségére ahhoz, hogy a *szerzett* ismeretek igazságát *végső fokon* garantálja, a legszorosabb kapcsolatban van a XVII. század első fele francia polgárságának vázolt gazdasági, politikai és ideológiai gyengeségével, és egyáltalán nem magyarázható *csupán* Descartes vallásosságával (amely maga is tele van ellentmondással). Descartes-nak a *burzsoázia* (és általában a harmadik rend) *igényeinek megfelelő igazság* garantálásához van szüksége a *feudális* istenre, ebben nem csupán a descartes-i dualizmus és módszeres kétely következményét kell látnunk, hanem a fenti *társadalmi szükségletet* is. Ennyiben, a polgári érdekeknek megfelelő igazságnak az isten által történő garantálása részét képezi annak a korabeli osztályharcnak, amelyet a szembenálló erők vallásos formában vívtak. Jean-T. Desanti azt írja ezzel kapcsolatban, hogy „végső soron azoknak a *végső* kísérleteknek, amelyeknek során a szembenálló osztályok a tudat világánál igazolták önmagukat és harcoltak egymás ellen, olyan magyarázatoknak kellett lenniük, amelyekben isten fogalmát vitatták el egymástól.”⁶ Véleményünk szerint erről a társadalmi és ideológiai szükségletről van szó Descartes esetében is, amit saját vallásosságának követelményei még csak támogathatnak és elősegíthetnek. Az egyén képességei, nézetei, felfogása, a társadalomban játszott szerepe (amelyek, természetesen, maguk sem egészen egyéniek) támogathatják vagy korlátozhatják, nehezíthetik az új társadalmi

⁶ Jean-T. Desanti: Bevezetés a filozófia történetébe. Gondolat Kiadó. Bp., 1957. 147. old.

követelmények felismerését és elfogadását, de teljesen nem határozhatják meg. Descartes zsenije az új társadalmi követelményekkel lényegében összhangban lévő *racionális ismeretelméletet* alapozott meg az előbb vázolt módszeres kétely követelményei alapján.

A módszeres kétely nemcsak új ismeretszerzési módot hozott létre, hanem egyúttal megsemmisített minden olyan gondolat-tartalmat is, amit a „világosan és határozottan” való belátás szabálya nem igazolt, ami tehát a „józan észnek” ellentmondott. Ezzel azonban magát az értelmet „kiüresítette” *tartalmilag*. Az értelem *tartalmi* „kiürítése” és a dualizmus *ismeretelméletileg* lehetetlen feladat elé állította Descartes-ot; viszont az értelem *tartalmi* „kiüresítése” *törénelmileg* indokolt követelmény volt, amennyiben Descartes a középkori gondolatanyagot a polgárság fejlődése követelményeinek megfelelő gondolatanyaggal helyettesítette. Miután az értelem *tartalmi* „tisztaságát” — mechanikus felfogása alapján — „teljesnek” képzelte, ezért nála a polgári érdekeknek megfelelő megismerés kezdete abszolút kezdetként, mint minden megismerés kezdete tétéleződött. Legfeljebb annyiban nem, amennyiben „a cogito”-tól eltérő szellemi létezőből, az istenből indul ki, aki „az igazság bizonyos csírái”⁷ belehelyezte értelmünkbe. Ezekből az „igazság-csírák” vezetői le azután a „legelső és legközösesebb” okozatokat, amelyek alapján eljut az égi és a földi dolgokhoz, vagyis a konkrét anyagi tárgyakhoz és jelenségekhez. Tehát alapelvei, „az igazság csírái” segítségével „megteremtődik” és feltárul az elvont anyagi szubsztancia — a tér —, amelyet most már a tiszta és határozott belátás is igazol. Ez az anyagi szubsztancia azonban olyan — mint Descartes írja —, hogy „amikor aztán a különösebb anyagokhoz akartam leszállni, olyan nagy sokféleség tárult elém, hogy lehetetlennek tartottam, hogy az emberi szellem a földi testek formáit vagy fajait meg tudja különböztetni végtelen sok mástól, amelyek szintén a földön lehetnének, ha isten úgy akarta volna: hogy tehát nem is képes hasznuk szempontjából tekinteni őket, hacsak nem következtetünk az okozatokból az okokra, és nem támaszkodunk több részleges kísérletre.”⁸

Itt, a fizikai világ magyarázatánál tehát nem elég csupán az alapelvekre sőt, a logika területén felállított új szabályokra támaszkodni, mert „ezek az elvek olyan egyszerűek és általánosak — írja —, hogy szinte egyetlen részleges hatást sem látok, amelyekről azonnal ne tudnám, hogy több különböző módon vezethetők le azon elvekből, s rendesen legnagyobb nehézség számomra kitalálni azt, melyik mód szerint kell azt belőlük lezármasztatni. Mert ezen — szerintem — csak úgy lehet segíteni, hogy újra kísérletezünk.”⁹ E descartes-i gondolatfolyamatban a dialektikus megismerés „második ága”, a gondolkodásnak a gondolattól a dolgok irányába haladó mozgása fejeződik ki. Vagyis a descartes-i ismeretelméletben „az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és ettől a gyakorlathoz”¹⁰ menő dialektikus megismerés metafizikusan szétszakad. Amennyiben mégis megtalálható a folytonosság és kapcsolat, úgy ezt az isten képviseli — mintegy összekapcsolja a megismerés metafizikus szétszakított két ágát.

*

⁷ Descartes: Értekezés a módszerről, id. kiad. 54. old.

⁸ Uo. 54—55. old. — Kiemelés tőlem.

⁹ Uo. 55. old.

¹⁰ Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, Bp., 1954. 147. old.

A dialektikus megismerés e két egymástól metafizikusan elkülönített mozgásában — véleményünk szerint — két történelmi korra vonatkozó descartes-i magatartás is kifejeződik. Egyrészt a feudalizmust képviselő skolasztika és empirizmus mindent elsőprő bírálatra, amely végül a „cogito”, „tisztá”, tartalom nélküli formájához vezet. Ez a gondolatszaksz kifejezi a descartes-i „felülemelkedést” mindenben, ami visszatartó a feudalizmusban. Ez a gondolatszaksz található még mindenekei előtt a Discours de la Methode első két részében. Másrészt a gondolkodástól a konkrét anyagi valósághoz való „leszállás” alább vázolt gondolatfolyamata a kapitalizmus fejlődésének megfelelő konkrét nyagi világmagyarázatához, ami az anyagi világnak nemcsak egyszerű absztrakt elismerése, hanem a fejlődés igényeinek megfelelő kutatása és mind nagyobb igényű tanulmányozása követelményének felismerését fejezi ki. Ez tükröződik már a Discours de la Methode negyedik részében is, de főleg az ötödik és hatodik részben és más munkákban, amelyekben a fizikai világ törvényeiről, az ember biológiai vagy fiziológiai folyamatairól, vagy a megismerés szabályairól van szó. Okfejtésünk mellett bizonyít az, hogy a descartes-i dualizmus követelményei éppen e vázolt tudományterületeken törnek meg, persze anélkül, hogy teljesen valamikor is kiküszöbölődnének.

E két ellentétes követelményű történelmi szakaszt isten köti össze, ő „teszteli meg” a folytonosságot, rá mindkét fejlődési szakaszban „szükség van” — ahogy ő kapcsolja össze a megismerés két, metafizikusan szétszakított szakaszát is egy egységgé —, mint fentebb már kifejtettük. Az elmondottakból az is következik, hogy nem egészen helyes H. Lefebvre következtetése: „A cartesianus gondolkodás 1628 óta, tehát még Descartes életében spekulatív vá vált, és tulajdonképpen történelmi feltételeivel való kapcsolatai így megszakadtak, de hasonlóképpen szétépte a saját tartalmával való összefüggést is. A megismerő alany különvált a tárgytól.”¹¹ Szerintük Descartes-nak nem általában szakadtak meg kapcsolatai „történelmi feltételeivel”, hanem csak a feudális történelmi körülményeknek a tudomány fejlődését hátráltató „feltételeitől” igyekszik mentesíteni magát, és ennyiben tesz úgy, mintha teste sem volna, és a világ sem léteznék¹². Még testétől is csak ennyiben akar „megszabadulni” — és ennek etikai és pszichológiai szempontból különös jelentősége van —, hogy a feudális világnak érzékeire gyakorolt hatásától mentesüljön, vagy „felülemelkedjen” rajtuk, hogy az így kapott érzéki hatásokat az ész mindenhatóságának bírálatára alá vesse. Egyébként H. Lefebvre maga mutatja ki ezt az ellentmondást az Elmélkedések harmadik és hatodik része között, amely azonban számára csak ismeretelméleti síkon jelentkezik, és csupán a dialektikus gondolkodás metafizikus megszakításából folyik.¹³

Véleményünk szerint ez az ellentmondás csak részben magyarázható meg az ismeretelméleti síkján. Ha az ismeretelméleti követelményeket nem kapcsoljuk a társadalmi követelményekhez, nem kapunk teljesen kielégítő magyarázatot. Descartes akkor ismeri el az anyagi világot és testét, sőt (H. Lefebvre szavaival) „a tárgyak érzéki kvalitásait is újból megtalálja”, amikor a „cogito” már létrejött, és a gondolkodástól az anyagi világhoz való „leszállás” következik, tehát amikor a polgári világ igényeinek megfelelő követelmények felállításáról van szó — anélkül persze, hogy ez mint társadalmi követelmény tuda-

¹¹ Henri Lefebvre: Descartes, Szikra, Bp., 1949 old.

¹² Uo. 131. o.

¹³ Uo. 147. old.

tosulna benne. Egyébként: a legkevésbé sincs szó arról, hogy Descartes a „cogito” megteremtése alapján létrejövő racionális követelményeket a maguk „tisztá” formájában minden esetben érvényesíteni tudta volna, vagy (ami lényegében ugyanaz), hogy a feudális szokások, hajlamok, nevelés, tehát a Descartes egész társadalmi helyzetéből következő ellentmondásos követelmények (hiszen mégiscsak maga is a nemességhez tartozott) ne ütöttek volna rést a társadalmi haladás diktálta *polgári* követelményeken. Igenis rést ütöttek, ez már az eddig vázoltakból is kitűnt. Sőt, Descartes maga is látta, hogy „igazi csatát vívunk, midőn le akarjuk küzdeni azokat a nehézségeket s tévedéseket, amelyek az igazsághoz vezető úton gátat vetnek elénk; csatát veszítettünk, ha valamely általános és fontos tárgyra nézve hibás véleményre jutottunk”.¹⁴ De az igazságért való csatározás rendkívül nehéz és bonyolult, „rég és közönséges nézetek még elég gyakran jutnak eszembe — írja —, a hosszú és meghitt szokás folytán akaratom ellenére is megszállják elmémet, s majdnem uralkodnak hitem fölött”.¹⁵ A szándék, hogy megszabaduljon a régi előítéletektől, a *szokás folytán jár* „sok bajjal és munkával”, és ezért észre sem veszi az ember, máris „a közönséges élet kerékvágásába zökkenet ismét vissza. Mint a rabszolga, ki álmában képzelt szabadságot élvezett, mihelyt sejteni kezdi, hogy szabadsága csak álom, fél a felébredéstől, s inkább kezére játszik a kedves álmokképnek, hogy annál tovább csalódhassék: úgy engem is észrevétlenül és önkéntelenül megszállnak a régi vélemények, s nem szeretek e kábultságból felébredni. Tartok tőle, hogy a munkás ébrenlét, mely a pihenés nyugalma követi majd, nem hozza meg számomra az igazság megismerésének világosságát, hogy a felbolygatott nehéz kérdések minden sötétségét nem fogja felderíthetni előttem”.¹⁶

Vagyis az, hogy az ember teljesen mentesítse magát a feudális társadalom szokásaitól és előítéleteitől egy olyan korban, amikor azok minden oldaláról körülveszik, az, hogy a „józan értelem” teljesen ment legyen tőlük, csak a rabszolga „képzelt szabadsága”. De az igazság megismerésének „felbolygatott nehéz kérdései” sem mentesítik a nyugtalanságtól. Következésképpen a *gondolkodás* szubsztanciájában is számos ellentmondás található, amint azt Leroy is megállapította (bár mindjárt el is túlozta).¹⁷ Mindenekelőtt az az ellentmondás, hogy mint gondolkodó szubsztancia nem vagyok egészen tökéletes, mert nemcsak isten szubsztanciájában (a tudásban) részesültem, hanem a semminek is (kételkedés) részese vagyok. Tehát szükségképp nem tudhatok mindent. — Descartes ebből a tényből kora ellentmondásos szükségletének megfelelő két ellentétes következtetést vezet le. Egyik az a mélységesen humanista gondolat — amit már Aszmusz is hangoztat Descartes-ról szóló munkájában,¹⁸ — hogy „mindazok a tökéletességek, amelyeket isten mivoltának tulajdonítok, bizonyos módon potencialiter megvannak énbennem”.¹⁹ Hiszen lassan-lassan ismereteink bővülnek és tökéletesednek. Ennek alapján Descartes felteszi a kérdést, miért ne bővíthetnének ismereteink egészen a végtelenségig, és így

¹⁴ Descartes: Értekezés a módszerről, id. kiadás, 56. old.

¹⁵ Descartes: Elmélkedések, Franklin Társulat kiadása. Bp. 1906. 70. old.

¹⁶ Uo. 71. old.

¹⁷ Maxime Leroy: Descartes de philosophe au masque. Les Editions Rieder, Paris, 1929.

¹⁸ Aszmusz: Descartes, Gondolat Kiadó. Bp. 1958. 174—175. old.

¹⁹ Descartes: Elmélkedések, idézett kiadás 90. old.

megszerezhetném „az isteni természet minden egyéb tökéletességeit”.²⁰ Annál is inkább, mert „e-tökéletességek megszerzésének képessége igazán máris megvan bennem”.²¹ E mélységesen dialektikus és humanista elgondolásnak, ha a vallási formától eltekintünk, egyedül csak a dialektikus ismeretelméletből szükségképp folyó következtetések szabhatnak „korlátokat”, amennyiben „még ha tudásom mindinkább növekedik is, azért mégis belátom, hogy valósággal végtelen nem lehet soha, mert sohasem érheti el a tökéletességnek oly magas fokát, hogy azon túl ne növekedhetnék. De istent tényleg oly végtelennek ítélem, hogy végtelen tökéletességéhez nem járulhat semmi”.²²

Ha az emberi és isteni tökéletesség ellentéteiből további következtetéseket vonunk le, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy míg isten „teljes” tökéletessége folytán örök tétlenségre, ugyanazon állapotra van kényszerítve, addig az embernek a descartes-i értelemben vett *nem-tökéletes* mivolta adja meg az alapot arra, hogy állandóan fejlődjék, hogy kiemelkedjék tudatlanságából, hogy mindig tevékeny lény legyen, hiszen sohasem jut el ahhoz a fokhoz, amikor már nem lenne tennivalója az ismeretszerzés terén. Nem véletlen, hogy Descartes, aki e dialektikus felfogást magáénak vallja, már a Discours hatodik részében, az orvostudomány fejlődésével kapcsolatos megállapításában eljut ahhoz a megfogalmazáshoz, hogy egyedül saját munkája e tudományban nem lehet teljes az élet rövideje és a tapasztalatok hiánya miatt. Ezért felszólítja „a tehetséges főket”, hogy iparkodjanak erejükhöz képest nálánál tovább jutni: „ily módon mindenki ott fogja folytatni a munkát, ahol elődei abbahagyták, mindenki többek életét és munkásságát fogja egyesíteni, együttesen, valamennyien sokkal messzebbre juthatnak, mintha az egyes elkülönítve halad előre”.²³

Az itt elmondottak — ha csak az ismeretelmélet síkján maradunk — látszólag ellentmondanak az Értekezés a módszerről c. munka második részében kifejtetteknek, ahol azt mondja: a „látszólagos okokon alapuló” könyvbéli tudományok nem közelítik meg annyira az igazságot, „ha különböző emberek véleményéből lassan-lassan alakultak s nőttek” ... „mintha valamely józan eszű ember egészen természetesen elmélkedik a körülötte levő dolgokról”.²⁴ Bár véleményünk szerint még az ismeretelmélet síkján jelentkező ellentmondás sem áll fenn, mégis az a fő dolog, hogy itt a *feudális* társadalom követelményeinek megfelelő tudományok kritikájáról van szó. Az értekezés a módszerről hatodik részében viszont a kifejlődő *polgári* társadalom követelményeit fejezi ki, és a dialektikus ismeretelmélet alapján jut el a következtetéshez: a tudósoknak össze kell fogniuk ahhoz, hogy az igazságot felfedjék és tovább terebélyesítsék, hogy azt az emberi hatalom növelésének és a természet erői feletti uralom szolgálatába állítsák.

²⁰ Uo. 91. old.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Descartes: Értekezés a módszerről. Id. kiadás, 54. old.

²⁴ Uo. 19. old. — Kiemelés tőlem.

b) Az igazság és tévedés kérdése a descartes-i filozófiában

Az az ellentmondás, hogy lényem nemcsak a tökéletességnek, hanem a semminek is része — mint fentebb kimutattuk —, egyrészt a társadalmi haladás követelményei szempontjából is helyes következtetésre vezetett. Gondolkodó lényemnek ez a kettőssége másrészt azonban alapot szolgáltatott az igazságról és tévedésről szóló descartes-i elméletben arra is, hogy a feudális társadalom szükségleteinek is megfelelően igazolja isten tökéletességét.

Isten — mint a legtökéletesebb lény — nem lehet oka tökéletlenségeimnek, ezért abban, hogy nem minden esetben találok meg az igazságot, hogy csalódom is, csak *önmagam* lehetek az ok. Tehát most az a dialektika, amely fentebb az embert segítette hozzá, hogy ismereteit állandóan növelje, s kijusson tökéletlen helyzetéből, most isten tökéletességét nem engedi csorbitani, bár isten egyes művei nagyon is alapot szolgáltatathatnának e „csorbitáshoz”. Descartes szerint ugyanis isten műveinek tökéletességét kutatva nem szabad *egyetlen* teremtményét nézni, mert ami *önmagában* tökéletlennek látszanék, „mihelyt a világegyetem alkatrészeként tekintjük, igen tökéletes lehet”.²⁵ Ilyen vagyok én is, az ember, aki a világegyetem lényeiének csak egyikeként létezem. Tehát: bár tévedéseim „tökéletlenségemre” mutatnak, azért *létem oka* ebben az értelemben még tökéletes marad.

Descartes-nak nemcsak az ellentétes érdekű társadalmi követelményeknek is megfelelő istent kellett „hibái” ellenére is tisztára mosnia, hanem a csupán polgári fejlődés követelményeinek megfelelő „józan” ész is. A „józan ész” a polgárság érdekeit képviseli, és már csak azért sem tévedhet *önmagában*,²⁶ amennyiben „világosan” és „határozottan” belátta az isten által is garantált igazságot. Hasonlóképpen egyedül az akarat „tehetsége” sem lehet oka tévedéseimnek, hiszen istentől kaptam, és ezért „tökéletes”.²⁷ Honnan akkor a tévedés, és a tévedés lehetősége? Descartes — véleményünk szerint — helyesen ismerte fel, hogy a tévedés alapját nem lehet egyedül az észben keresni, hogy a tévedés egy viszony kérdése, ezért az észnél tovább kellett mennie a tévedés okainak feltárásában. Dualizmusa azonban megakadályozta — mint erre már más vonatkozásban rámutattunk —, hogy a tévedés „metafizikai” alapjai feltárásában más területre menjen, mint a szellem területére. Ezért a tévedés okát a „lélekben” kereste és találta meg: a véges értelem és a végtelen akarat egymáshoz való viszonyában.²⁸

A tévedés oka végső fokon Descartes szerint abban van, hogy akaratom köre végtelen, az értelem köre pedig véges, és amikor nem „szorítom” akaratomat az értelem megszabta keretek közé, akkor az akarat, mely *magában* teljesen közömbös az igazsággal szemben, könnyen eltévelyedik: — ezért tévedek, sőt, ezért vétkezem.²⁹

Kiderül tehát, hogy sem az értelemben, sem — különösen az akaratban *önmagában* nem lehetséges tévedés. (A végtelen akaratban egyébként is az

²⁵ Descartes: Elmélkedések, id. kiad., 98. old.

²⁶ Uo. 98—99 old.

²⁷ Uo. 100. old.

²⁸ Uo. 98. old.

²⁹ Uo. 100. old.

isten „bélyegét” viselem magamon.) Tévedés csak a szabad akarat előbbi értelemben vett „helytelen” használatában rejlik. Isten tehát így „megmenekül” attól a vádtól, hogy tökéletes lény létére „tökéletlen” eszközöket adott teremtményeinek a világ bonyolult jelenségeiben való eligazodásához. Hiszen az eligazodás a világ jelenségei között nem az eszközökön, hanem csak az eszközök használatán múlik, tehát *egyedül az emberen*. Ám ezzel isten mintegy „megteremtette” annak a lehetőségét is, hogy a magam erejével, *emberi erővel* ki-törjek az isteni tökéletesség felé: rajtam múlik, hogy begyakoroljam: aminek igazságát világosan nem láttam be, arról ne ítéljek. Így lassan-lassan megszabadulok a tévedésektől. Ez a folyamat, persze, nem megy minden nehézség nélkül, már csak azért sem, mert értelmem természete olyan, hogy nem tudok *folyton* egy bizonyos dologra gondolni; de ha figyelmesen és ismételten gondolkodom rá, erősen bevésem emlékezetembe, és valahányszor szükségem van rá, mindig eszembe jut: *csak azt fogadjam el igaznak, amit világosan és határozottan belátok*.³⁰

Az elmondottak igazolják, hogy bár Descartes a tévedésről (és ami az erkölcs szempontjából még fontosabb, a „vétekről”) szóló elméletében a feudális társadalom szükségleteinek és a skolasztikának is részben rabja marad, mégis végső fokon a kor fejlődő követelményei alapján áttöri a korlátokat azaz, hogy a begyakorlás alapján megadja a lehetőségét az ember számára: amit az istentől nem kapott meg, azt *a saját erejéből* szerezze meg. Tehát azt a képességet és tökéletességet, hogy ne tévedjen.

Mélységesen humanista gondolat ez: az ember nincs örökké tévedésre és ezzel együtt bűnre kárhoztatva. És ami még fontosabb, Descartes mindezt még M. Leroy által is Teodiceá-nak nevezett munkájában, az Elmélkedésekben írta. Pedig láttuk, ebben a munkájában is *végső fokon* „a józan” észről függ az igazság, az akarat a descartes-i követelmények értelmében még végső fokon sem tehet sokat, vagyis a határozott és világos belátás nélkül eltévedhet. De még ha nem is tévedne el az akarat, Descartes szerint akkor is hiba: „Ha az igazat állítom is, véletlenül az igazat találtam ugyan el, de *azért mégis hibát követtem el, mert természetes eszünk arra tanít bennünket, hogy az értelem belátása mindig előzze meg az akarat elhatározását*.”³¹

E szövegből az derül ki, hogy a descartes-i *racionalizmus* követelményei itt sem törnek meg. A *helyes* akaratot az értelemnek kell meghatároznia; így élhetek helyesen szabadságommal. Akaratunk tehát „szabad”, végtelen, ám ez az isteni ajándék — mellyel mintegy isten képét hordom magamon — az *emberbe helyezve ellentétbe* csap át, az emberi „tökéletesség” *végső* alapja lesz. A descartes-i tévedés-elméletből ugyanis az derül ki, hogy végső fokon tévedéseim lehetőségét az a tény teremti meg, hogy az akaratom végtelen, míg az értelmem véges. Következésképpen, ahogy Descartes A filozófia elveiben már nyíltan kifejezi, „tévedéseink nem az értelem, hanem az akaraton fordulnak meg.”³² Descartes tehát A filozófia elvei első részében nyíltan kimondja azt, amit az Elmélkedések negyedik részében lényegében még a szövegek tartalmából kell kiolvasni; végső fokon az akarat tévedéseink oka.

³⁰ Descartes: Elmélkedések, idézett kiadás, 103. old.

³¹ Uo. 101. old. — Kiemelés tőlem. Teljesen hibás állásponton vannak azok, akik Descartes-ban a voluntaristát vélik felfedezni. Descartes itt világosan beszél: *a helyes megismeréshez az értelemnek mindig meg kell előznie az akaratot*.

³² Descartes: A filozófia elvei, Franklin Társulat kiadása. Bp. 1906. 146. old.

Felmerül a kérdés, miért fejt ki Descartes mégis az Elmékedések negyedik részében felemásan e követelményt? Véleményünk szerint erre a vallás, az isteni kinyilatkoztatás elismerésének szükséglete kényszeríti. Ez kiderül már A filozófia elvei-nek első része egyes (25, 76) szakaszaiból is, de legvilágosabban talán a „Regulae ad Directionem ingenii” c. munkájából, ahol a racionális megismerés szabályait *következetesebben képviseli*. A III. szabályban Descartes az intuíciót és a dedukciót jelöli meg a tudományos megismerés *kizárólagos* eszközeiként, és azt mondja, hogy a többi mint gyanúsát el kell vetni, mert tévedésnek van alávetve. Descartes tudja, hogy e követelmények állításával szembe kerül a vallási kinyilatkoztatással, ezért kijelenti; „Ez azonban nem akadályozza annak, hogy mindazt, ami az isteni kinyilatkoztatásból származik, biztosabbnak tartsuk minden megismerésnél, mert hiszen a *bennünk való hit, mint mindabban, ami homályos, nem a szellem, hanem az akaratnak a dolga*: ha pedig az értelemben vannak az alapjai, ezeket mindenekelőtt már az említett utak egyikén (intuíció és dedukció — KD) lehet és kell megtalálni.”³³

Az idézett szövegből kiderül, miért volt szükséges Descartes-nak mind az értelmet, mind az akaratot *önmagában* mentesítenie a tévedés kockázata alól. Az értelemről már szoltunk, ezért most csak az *akarat* kérdését érintjük. Előzően már megállapítottuk, hogy az akarat bevezetése a descartes-i *ismeretelméletbe* a feudalizmus igényeinek is megfelelő isteni tökéletesség megmentését szolgálta. Nyilván itt tágabb értelemben, de az isteni tökéletességgel egybekapcsolódó követelményről van szó. Véleményünk szerint általában a feudalizmus igényeit kielégítő vallási célokat szolgál az akarat isteni tökéletessége. Mint az idézetből is kiderül, az isteni kinyilatkoztatásban való *hit* éppen ennek az isteni értelemben is tökéletes *végtelen akaratnak* a dolga. Csak a hit területén funkcionálhat tehát tökéletesen, nem pedig az emberi tudás anyagánál. De hogy az akarat által igazolt isteni kinyilatkoztatásnak mi a *tudományos* értéke, Descartes azt is sejteti azzal, hogy a „homályos” ismereteket is az „akarat dolgai” körébe utalja. Ugyanakkor az isteni kinyilatkoztatást érintő kérdésekben (pl. az inkarnáció) is mindinkább már *racionális* magyarázatokat kockáztat meg. Vagyis keresi a hitnek a fejlődés követelményeivel egybevágó, racionális alapjait.

Az elmondottak alapján újból megjegyezzük, hogy mindenekelőtt ez az elmentmondás — tehát a hit dogmáinak *racionális* okokon alapuló magyarázata. — (ami a polgári fejlődés igényeinek is eleget tesz e korban), valamint a hit feudális igényeinek megfelelő, *skolasztikus* magyarázatai közötti ellentmondás képezi a *döntő* alapját Descartes és a korabeli teológusok összeütközésének. Tehát *nem ateizmusából folyt ez az összeütközés*, mint ahogy azt M. Leroy — egyébként nagyon érdekes és lelkes Descartes-rajongásában — igazolni akarja. De ugyanakkor azt is bizonyítják az elmondottak — amiről már ugyancsak szoltunk —, hogy azoknak sincs igazuk, akik Descartes mély vallásosságát akarják igazolni. Ugyanis *középkori* szemszögből vizsgálva a descartes-i vallásosság nagyon is ellentmondásos, ingatag, amit magában is racionális érvekkel próbál ellensúlyozni.

*

³³ Oeuvres de Descartes, Publiées par Charles Adam et Paul Tarnerry, Leopold Cerf, Imprimeur — Editeur. Paris. 1897. á 1910. X. 370. — Kiemelés tőle. A továbbiakban a kiadást A. T.-vel, a kötetet római számmal jejezzük.

A fentiekből kiviláglik, hogy Descartes-nak a vallás — mindenekelőtt az isteni kinyilatkoztatás „igazságainak” — igazolása céljából volt szüksége arra, hogy bevezesse az ismeretelmélet területére az isteni bélyeget viselő „szabad” akaratot. Más esetekben Descartes csak az *erkölcsi* követelmények teljesítésének indokolására használja. Következésképpen amikor Descartes a „metafizikai” területeken „kivülfekvő” fizikai világ megismerését akarja elérni, a racionális követelményeknek felel meg felfogása. Sőt fiziológiájában és a „Regulae ad directionem ingenii” és a „Recherche de la verité” ismeretelméleti kérdésekkel is foglalkozó szövegeiben Descartes helyenként egy, a mechanikus *materializmusnak* is megfelelő ismeretelméleti felfogást alapoz meg és fejt ki.

Ez érthető is. Hiszen Descartes-ra sem csak a visszahúzó erők, sőt *zsenijénél* fogva elsősorban *nem* ezek hatottak, hanem a fejlődés követelményei is; ezért tett a korabeli tudományok fejlesztése érdekében rendkívül sokat. Ez az igény szinte rákényszeríti Descartes-ot egy, a tudományos fejlődés igényeinek mindjobban megfelelő ismeretelmélet részletesebb kidolgozására is. Az értelem vezetése VIII. szabályában a „*lapos*” *racionalizmus*-on túlmenő követelménynek megfelelően állapítja meg, hogy a *megismerésnek* az értelmén kívül csupán két más eszköze van: a képzelet és az érzékek. Majd megjegyzi, hogy „az igazság vagy a tévedés valójában csakis az értelemben lehetséges, de csak a megismerésnek másik két módján múlik, hogy gyakran tévedünk.”³⁴

Ugyanebben a szabályban megismétli, hogy „csak az értelem képes a megismerésre, de ezt három más képesség segítheti vagy akadályozhatja, nevezetesen a képzelet, az érzékek és az emlékezet.”³⁵

Az elmondottak nemcsak azt igazolják, hogy a descartes-i értelemben vett helyes megismerés az észről ered és a tévedés csak az érzékekben lehetséges, hanem azt is, hogy Descartes a *tudományos* megismerés követelményeinek engedve *nem pusztán negatív* szerepet tulajdonít az érzékeknek, hanem mint maga kijelenti, az értelmén kívüli „három más képesség”, köztük az érzékek, „*elő is segítheti*” az értelem megismerését.

Descartes ezt az álláspontját, a „Regulae...” XII. szabályában nemcsak megismétli, hanem a mechanikus materialista ismeretelméleti követelményeknek megfelelően továbbfejleszti. Azt mondja, hogy „a viasz a pecsétől kapja alakját. Nem szabad azt hinni, hogy ezt csak mint analógiát mondom; — írja — hanem *teljesen úgy kell felfogni a dolgot, hogy az érzékelő test külső alakja valóságosan változást szenved a tárgy által*, mint ahogyan a viasz felületének alakja változást szenved a pecsét által.”³⁶

A tárgy által mozgatott külső érzék az agyból jövő idegek segítségével a tárgy alakját a közös érzéknek (sensus communis) közvetíti, ahol újra megformálódik és létrejön a képzet.³⁷ Ennek a leírásnak az alapján Descartes végül kijelenti, hogy az értelem csak akkor tévedhet, ha azt gondolja, hogy a képzelet híven adja vissza az érzékek tárgyait, tehát ha azt gondolja, hogy nem történt semmiféle változás „a külső dolgoktól az érzékekhez és az érzékektől a fantáziához” vezető úton.³⁸

³⁴ A. T. X. 395—396. old.

³⁵ Uo. 398. old.

³⁶ Uo. X. 412. old. — Kiemelés tőlem.

³⁷ Uo. 413—414. old.

³⁸ Uo. X. 423. old.

Ez utóbbi leírásában (amit még részletesebben fejt ki az „Emberről” és a „Lélek szenvedélyeiről” szóló munkákban) dualizmusának követelményeit is megtöri, hiszen itt már a két szubsztancia — a lélek és a test — kölcsönhatásának elismeréséről is szó van. A két szubsztancia kölcsönhatásának pedig rendkívül nagy jelentősége van a descartes-i pszichológiában és etikában.

*

Az elmondottakban kívántuk röviden összegezni azokat a társadalmi és tudományos feltételeket és ellentmondásokat, amelyek a descartes-i racionális ismeretelmélet létrejöttének alapját képezték.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ ДЕКАРТА

Деже Калочан

1. Сомнение Декарта исходя из современных *феодалных* общественных и идеологических отношений и из критики эмпиризма, направляется на плодотворную абстракцию. Плодом этого является «сogito», рационализм Декарта. Однако подвергая «методическому» сомнению внешний мир и собственное тело, и отделив их от мышления, мышление могло двигаться уверенно только в *умственном* области «соответствующей» своей натуре. Поэтому с одной стороны оно могло найти *конечное* обеспечение истины только в сфере умственного — бога —. С другой стороны обеспечение *феодалных* богом истины, соответствующей *буржуазным* интересам, из-за слабости французских буржуазных сил, было *исторической* необходимостью. Это часть той классовой борьбы, в которой «противостоящие силы оправдывались в свете сознания» (И. Т. Десанти.)

2. На основе «методичного» сомнения, Декарт совершенно «очищал» разум, с исключением двух моментов: поскольку исходит из «идейно» существующего, из бога и из «зачатков» — «истины» помещённых богом в наш разум. И этих «зачатков» сводит потом понимание материального мира и его явления. При помощи его основных принципов «зачатков» истины раскрывается абстрактная материальная субстанция — пространство —, которое и теперь подтверждается «чистой» и «решительной» эвиденцией.

Декарт признаёт материальный мир и «найдёт» своё тело снова, когда уже создавалось «сogito», значит, когда речь идёт *об установлении требований соответствующих буржуазному обществу*. Диалектическое познание ведущее у Декарта с одной стороны «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от этого к практике» (Ленин) разрывается. Поскольку между метафизически разорванными «отраслями» познания существует непрерывность, оно «воплощается»: богом. С другой стороны в этапе познания доходящего до «сogito» одновременно выражается и противопоставление поведения Декарта: *феодализму* и представляющей его схоластике, а именно путём «возвышения» над ними. Однако он видит, что это «возвышение» из-за условий переходного периода представляет трудности. Этап познания, являющегося «спуском» с «сogito» к конкретной материальной действительности, выражает и опознание того, что в развитии *капитализма* требует удобного и конкретного материального обеспечения мира. Авторы этого не замечают.

3. По мнению Декарта человек может открывать истину на основе своих *развивающихся* знаний. Однако поскольку его разум является «конечным», а его воля «бесконечной»: он может ошибаться. Вопрос ложности и истинности в крайнем случае зависит от *пользования* волей, от подчинения нашей воли нашему «яркому» и «решительному» познанию. И так Декарт не является волюнтаристом как это утверждают некоторые авторы. У Декарта познание вопросов веры *отделяется* от научного познания. В своей теории относительно научного познания (в отдельных своих произведениях) он выходит за пределы «плоского» рационализма и обосновывает теорию соответствующую *механическому материализму*.

Итак требования его дуализма потерпят излом, ведь он признаёт определённое взаимодействие чувств и разума.

QUELQUES PROBLÈMES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE CARTÉSIENNE

par Dezső Kalocsai

1. Le doute cartésien, né de la critique des conditions sociales et idéologiques contemporaines *féodales*, ainsi que de celle de l'empirisme, se dirige vers une abstraction féconde. Le „cogito”, le rationalisme cartésien en est le produit. Mais après avoir soumis le monde extérieur et son propre corps à un doute „méthodique”, et après avoir strictement séparé ces deux derniers de la réflexion, celle-ci ne pouvait se mouvoir avec certitude que sur des domaines spirituels, „conformes” à son naturel. C'est pourquoi d'une part il ne pouvait trouver le garant suprême de la vérité que dans les régions du *spirituel*, de Dieu. D'autre part le garantissement de la vérité, conforme aux intérêts *bourgeois*, par le Dieu féodal fut une nécessité *historique* à cause de la faiblesse des forces bourgeoises françaises. Cela fait partie de la lutte des classes, dans laquelle „les forces opposées se justifiaient à la lumière de la conscience” (I. T. Desanti).

2. En se basant sur le doute „méthodique” Descartes a complètement „nettoyé” l'entendement sans compter deux limites: notamment il part d'un existant „spirituel”, différent du „cogito”, il par de Dieu, et des „germes” de vérité, „mis” dans notre entendement par lui. C'est de ces „germes” qu'il déduit la compréhension du monde matériel et de ses phénomènes, A l'aide de ses principes, ses „germes de vérité” la substance matérielle abstraite — l'espace — se révèle, et elle est maintenant justifiée aussi par discernement „pur” et „défini”. Descartes reconnaît le monde extérieur et retrouve son corps lorsque le „cogito” s'est réalisé, c'est-à-dire quand il s'agit de formuler des *prétentions qui correspondent aux intérêts de la bourgeoisie*. Chez Descartes d'une part la connaissance dialectique qui mène „de l'aspect vivant à la réflexion abstraite, et de là, à la pratique” (Lénine) se déchire. En tant qu'il y a une continuité entre les „branches” métaphysiquement détachées de la connaissance, c'est Dieu qui la „personnifie”. D'autre part, dans la phase de la connaissance s'étendant jusqu'au „cogito” s'exprime en même temps l'opposition de l'attitude cartésienne au *féodalisme* et à l'École qui la représente, notamment par cela qu'il „s'élève” au-dessus de l'un et de l'autre. Toutefois il voit que „s'élever” au-dessus d'eux présente des difficultés à cause des conditions de la transition. En même temps la descente dans sa pensée du „cogito” à la réalité matérielle concrète exprime aussi la reconnaissance que l'un a besoin d'une explication concrète et matérielle du monde extérieur, conforme au développement du capitalisme. Les commentateurs du philosophe ne s'en rendent pas compte.

3. Selon Descartes l'homme peut révéler la vérité en vertu de ses connaissances que se développent. Cependant, comme son entendement est „fini”, et sa volonté est „infinie”, il peut se tromper. La question de l'erreur et de la vérité dépend en dernière analyse de l'usage de la volonté, à savoir si nous soumettons notre volonté à notre connaissance „claire” et „définie”. Ce qui veut dire que Descartes n'est pas volontariste comme l'affirment certains commentateurs du philosophe. Chez Descartes la connaissance des questions de la foi se sépare de la connaissance scientifique.

Dans sa théorie sur la connaissance scientifique (dans quelques-uns de ses ouvrages) il dépasse le rationalisme „plat”, et il établit les fondements d'une épistémologie qui correspond même au matérialisme mécanique. Par conséquent dans les prétentions de son dualisme il y a rupture, puisqu'il reconnaît une certaine action réciproque entre les sens et l'entendement.

A TÉR ÉS AZ IDŐ, MINT A MOZGÓ ANYAG LÉTFORMÁI

Írta: Dr. Kocsondi András

A tér és az idő mindig a filozófia és a természettudomány egyik igen fontos kategóriája volt, mindig a filozófusok és a természettudósok — elsősorban a fizikusok — érdeklődésének középpontjában állt. Éppen ezért e kategóriák értelmezése körül évszázadok óta harc folyik mind a filozófiában, mind a természettudományban. A tér és az idő kérdéseire adott felelet elsősorban a filozófia alapkérdésében elfoglalt állásponttól függ; e kérdések eldöntésénél is döntő különbség van az idealizmus és a materializmus között. Lenin a Materializmus és empiriokriticismus c. művében aláhúzza ezt a szoros kapcsolatot a tér és az idő, valamint a filozófia alapkérdése között: „A tér és az idő tana elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy miként oldjuk meg az ismeretelmélet fő kérdését: vajon testek és dolgok képmásai-e érzeteink, vagy pedig a testek érzeteink komplexumai?...”¹ Ebben a kérdésben az idealizmus és a materializmus különbsége abban mutatkozik meg, hogy az idealisták — különösen a szubjektív idealisták — a teret és az időt szubjektumunk teremtményének, függvényének tekintik; a materialisták viszont a teret és az időt tudatunktól függetlennek fogják fel.

A tér és az idő filozófiai és természettudományi problémáinak vitája azonban nem szűkölt le ezen kategóriák természetével kapcsolatos kérdésekre; egy másik igen fontos probléma az volt, hogy milyen a viszony a tér és az idő, valamint a mozgó anyag között; azaz nemcsak a két fő filozófia-elmélet, hanem a két fő módszer szempontjából is különbség van. A metafizikusok úgy tekintették a teret és az időt, mint az anyagtól független, az anyag mellett létező realitást; a dialektika hívei viszont rámutattak arra, hogy a tér és az idő elválaszthatatlan kapcsolatban áll a mozgó anyaggal, hogy anyag nélkül nem léteznek.

*

A legismertebb és legelterjedtebb idealista tér- és idő-felfogás Immanuel Kant nevéhez fűződik. Mint ismeretes, ő a teret és az időt az érzéki szemlélet tiszta formáinak tekinti, melyeket nem döntheti meg vagy nem erősítheti meg a tapasztalat. „Mi tehát tér meg idő? — teszi fel a kérdést Kant. — Valódi lények-e? Vagy pedig a dolgoknak csak meghatározásai ugyan, viszonyai, de mégis olyanok, melyek, ha nem szemléltetnek is, megilletnék őket; vagy pedig

¹ Lenin: Ö. M. 14. Szikra, Bp. 1954. 181. old.

olyanok-e, melyek csak a szemlélet formájához tartoznak, tehát eiménk szubjektív mivoltához, mely nélkül ez állítmányokat semmiféle tárgynak nem tulajdonítanak?”² Kant e kérdés feltevésében lényegében felvázolta a tér- és idő-felfogás három legjelentősebb koncepcióját: a) metafizikus materializmus felfogása, (görög atomisták, Galilei, Newton), amely a teret és az időt a létezés általános formáinak, a dolgok és az események tartályának, azaz valóságosan létezőnek tekintette; b) (materialista) dialektika álláspontja, (Aristoteles, Leibniz, Huygens),³ amely úgy tekinti a teret és az időt, mint maguknak a dolgoknak általános sajátosságát, mint a dolgok egymásmellettiségének és az események egymásutániségének rendjét, azaz mint magának az anyagnak a létformáit; c) szubjektív idealizmus (Berkeley, Hume, Kant, machizmus, fizikai idealizmus stb.) koncepciója, mely szerint a „kiterjedés nincs az elmén kívül”, „s az időt... elménk ideáinak egymásutánja méri”⁴ azaz a tér és az idő tudatunkban „eleve adott”, „velünk született”, „tapasztalat előtti” stb.

A tér — Kant szerint — „nem empirikus fogalom”, hanem „szükséges a priori képzet, mely minden külső szemléletnek alapul szolgál”, nem „általános fogalom tárgyak viszonyáról általában, hanem tiszta szemlélet”; éppen ezért „a tér nem tűnetheti föl némely magánvaló dolog tulajdonságát, sem a magánvaló egymáshoz való viszonyát”.⁵ Ezek alapján a következőképpen határozza meg a teret: „nem egyéb, mint a külső érzékek minden jelenségének formája, azaz az érzékiség ama szubjektív föltétele, mely mellett egyedül lehetséges számunkra külső szemlélet... minden jelenség formája minden valódi észrebevés előtt, tehát a priori, van megadva az elmében...”⁶ Hasonlóan vélekedik az időről is. Az idő — vallja Kant — „nem empirikus fogalom”, hanem „szükséges képzet, mely minden szemléletnek alapul szolgál”, „tehát a priori van adva”; nem „általános fogalom, hanem az érzéki szemlélet tiszta formája”; ebből következőleg „az idő nem valami, ami megállna, vagy mint objektív határozomány a dolgokhoz tartoznék, tehát ha szemléletünk minden szubjektív föltételétől elvonatkoztatunk, akkor is megmaradna”.⁷ Ezek alapján Kant így határozza meg az idő fogalmát: „nem egyéb mint a belső érzékek, azaz magunk s belső állapotunk szemléletének formája... minden jelenségnek általában formái a priori föltétele”.⁸ Látható, hogy Kant határozottan elveti a tér- és idő-felfogás első két koncepcióját, s a szubjektív idealizmus álláspontjára helyezkedik. Úgy fogja fel a teret és az időt, mint szubjektumunk termékét, mint az emberi érzéklés szubjektív formáit. Vagyis Kant szerint a tárgyak és jelenségek nem objektíven léteznek térben és időben, hanem az érzéklés során mi helyezzük őket térbe és időbe; a tér és az idő nem a „Ding an Sich” tulajdonsága, vagy viszonya, hanem a szubjektum tulajdonsága. Ily módon a tér és az idő kanti szubjektív idealista felfogásában, amely a teret és az időt az érzéki szemlélet a priori formáinak tekinti, teljesen megszűnt ezen kategóriák objektivitása.

² Kant: Tiszta ész kritikája. Filozófiai Írók Tára, IX. 1891. 43. old.

³ A dialektikus materializmus lényegében ezen koncepció felfogását fejlesztette tovább, megtisztítva azt idealista kontólól.

⁴ Berkeley: Három párbeszéd... Filozófiai Írók Tára, XXI. 1909. 31—32. old.

⁵ Lásd: Kant: Tiszta ész kritikája: id. kiad. 43—45. old.

⁶ Uo. 46. old.

⁷ Uo. 48—49. old.

⁸ Uo. 50. old.

A természettudományok területén a tér és az idő kanti felfogását lényegében megdöntötte már az a nagy változás, amely a geometriában bekövetkezett a XIX. század első felében. Bolyai, Lobacsevszkij, Gauss, majd az ő tanításai alapján Riemann kidolgoztak egy olyan geometriai rendszert, amely minőségi változást jelentett a geometria fejlődésében. Bebizonyosodott, hogy az eddigi térszemlélet, az ún. euklidesi geometria nem az egyedül lehetséges tér-elmélet, sőt kiderült, hogy ez a geometria csak egyik határesetje az ún. (általános) Riemann-féle geometriának.

A nem-euklidesi geometria filozófiai jelentősége többek közt az, hogy rámutatott a kanti tér- és idő-felfogás tarthatatlanságára. Kant tér és idő elmélete az euklidesi geometrián alapult. Kant ugyanis az euklidesi geometriát tartotta az egyetlen lehetséges geometriai térelméletnek. Az euklidesi geometriát a priorinak tekintette, s ezért számára sohasem létezhetett olyan tapasztalat, amely ellentmondana ennek a geometriának. Az euklidesi geometria „a priori jellegéből” Kant a tér a priori jellegére következtetett. A Bolyai—Lobacsevszkij-féle geometria, majd ennek riemann-i továbbfejlesztése bebizonyította, hogy térszemléletünk nem a priori jellegű, hanem a tapasztalatból származik, s így maga a tér sem lehet szemléletünk a priori formája, hanem az objektív valóság, az anyag formája.

A kanti tér- és idő-felfogást filozófiailag csak a dialektikus materializmus tudta megcáfolni.⁹ Kant felfogása már csak azért sem igaz, mert a „tisztá matematika” és a „tisztá geometria” tételei az objektív valóságból, a tapasztalatból származnak, tehát a posterioriak, és nem a priori szintetikus ítéletek, mint Kant hirdeti. Azt, hogy térképeztünk ténylegesen az objektív valóságból, s nem a tudatunkból származik, Engels — Dühring felfogását bírálva — a következőképpen bizonyította be: „Mint a szám fogalma, úgy az alak fogalma is, kizárólag a külső világból van kikölcsonőzve, és nem a fejben, a tiszta gondolkodásból keletkezett. Kellett, hogy legyenek dolgok, amelyeknek alakjuk volt, s amelyeknek alakját összehasonlították, mielőtt az alak fogalmához eljutottak. A tiszta matematikának tárgyát, a valóságos világ tényformái és mennyiségi viszonylatai, tehát nagyon is reális anyag alkotja. Hogy ez az anyag felette elvont alakban jelenik meg, az csak felületesen fedheti el a külső világból való eredetét. De hogy ezeket az alakokat és viszonylatokat a maguk tisztaságában vizsgálhassuk, teljesen el kell őket választanunk tartalmuktól, és ézt, mint közömböst, félre kell tennünk;...”¹⁰

A tér és az idő minden egyéb szubjektivista felfogása lényegében Kant felfogását viszi tovább. Lenin, bírálva Mach és Avenárius felfogását, akik a teret és az időt „érzetsorok jól rendezett rendszereinek” tekintik, lényegében minden szubjektív idealista felfogás bírálatát adja: „...miként a dolgok vagy testek — írja — nem egyszerű jelenségek, nem érzetkomplexumok, hanem

⁹ Igaz, Marx és Engels előtt már Hegel is fellépett Kant felfogása ellen, azonban a tér és az idő nála is szubjektívizálódik, annak ellenére, hogy összekapcsolja ezeket az anyaggal, és a mozgással: ti. Hegel szerint a tér és az idő az abszolút eszme fejlődése eredményeként jönnek létre, s így, ha az egyes emberek tudatától függetlenek is, mégis az eszme teremtményei.

¹⁰ Engels: Anti-Dühring. Szikra, Bp., 1948. 37. old.

érzeteinkre ható objektív valóságok, éppúgy a tér és az idő sem pusztán a jelenségek formája, hanem a lét valóságos, objektív formája.”¹¹

*

A dialektikus materializmus tehát elveti a tér és az idő szubjektív idealista felfogását, s rámutat ezen kategóriák objektív jellegére. A tér és az idő a mozgó anyag létformái, s mint ilyenek, nem lehetnek szubjektumunk teremtményei, nem lehetnek sem „az érzéki szemlélet tiszta formái”, sem „érzetsorok jól rendezett rendszerei”. Az anyag és a mozgás objektivitásának elismeréséből következik a tér és az idő objektivitásának elismerése. Éppen ezért minden következetes materializmus a teret és az időt tudatunktól függetlennek tekinti. „A materializmus — írja Lenin — elismeri az objektív valóság, vagyis a mozgásban lévő anyag tudatunktól független létezését, ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő és a tér objektív valóságát is, ellentétben mindenekelőtt a kantizmussal, mely ebben a kérdésben az idealizmus pártján áll, és az időt és a teret nem objektív valóságnak, hanem az emberi szemlélet formájának tekinti.”¹²

A tér és az idő objektív jellegének elismerésén túl a marxista filozófia bebizonyította ezek elválaszthatatlan kapcsolatát a mozgó anyaggal. A tér és az idő kapcsolata a mozgó anyaggal abban mutatkozik meg, hogy a teret és az időt a mozgó anyag határozza meg, anyag nélkül, az anyagtól függetlenül nem léteznek. Engels bírálva Nágeli felfogását, rámutat a tér és az idő, valamint az anyag szoros, belső, lényegi kapcsolatára: „Az anyag e két létezési formája az anyag nélkül természetesen semmi, üres elképzelés, csak fejünkben meglévő absztrakció.”¹³

Mivel a tér és az idő a mozgó anyag létformái, tulajdonságaikat mindig az anyag, mint tartalom határozza meg. Ilyen vontkozásban felvetődik a tartalom és a forma problémája. Lehet-e a tartalom és forma kategóriáját a mozgó anyag, valamint a tér és az idő kapcsolatára alkalmazni? S ha igen, milyen mértékben, milyen viszonylatban?

Az első kérdésre véleményünk szerint határozott igennel kell felelni. A marxizmus klasszikusai nem véletlenül nevezték a teret és az időt az anyag létezési formáinak; a tér és az idő, mint létformák, az anyagnak, mint tartalomnak speciális formái. Ilyen értelemben fennáll az anyag, valamint a tér és az idő között a tartalom és forma kapcsolata. Ez a kapcsolat, mint ismeretes, elsősorban azt jelenti, hogy a tartalom — tehát a mozgásban lévő anyag, — a meghatározó, az elsődleges, az eredendő a formával — tehát a térrel és az idővel — szemben. Vagyis a tér és az idő önmagukban nem meghatározottak, hanem a mozgó anyagtól függenek. „... Nem a dolgok előfeltételezik a teret és az időt, — írja Feuerbach, Hegel azon felfogását bírálva, mely szerint az anyag „térből és időből keletkezik”, — hanem a tér és az idő előfeltételezi a dolgokat, mert a tér vagy a kiterjedés előfeltételez valamit, ami kiterjed, és az idő, a mozgás — hiszen az idő csak a mozgásból elvont fogalom — előfeltételez valamit, ami mozog. Minden térbeli és időbeli.”¹⁴

*

¹¹ Lenin: I. m. 177. old.

¹² Lenin: I. m. 176—177. old.

¹³ Engels: A természet dialektikája, Szikra. Bp., 1952. 245. old.

¹⁴ Idézi: Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, Bp. 1954. 50. old.

A materializmus fenti felfogását messzemenően igazolja a tér és az idő-modern fizikai elmélete, a relativitáselmélet. A relativitáselmélet elvetette a klasszikus fizika által kidolgozott abszolút tér és abszolút idő, valamint az abszolút mozgás fogalmát. A fizikában ily módon megszűnt a tér, mint olyan, mint a mozgó anyaggal való mindennemű kapcsolat nélküli kiterjedés fogalma, és az idő, mint olyan, mint az anyagi folyamatoktól független változékonyság, folyamatosság fogalma. A tér és az idő új fizikai elmélete, a relativitáselmélet egy újabb — s tegyük hozzá, igen jelentős — lépés a természet materialista értelmezésében, mivel kimutatja, hogy a reális tér- és idő-tulajdonságokat az anyag és az anyag mozgása határozza meg.

A speciális relativitáselmélet első következtetése az események egyidejűségével kapcsolatos. — A klasszikus fizikának az volt a felfogása, hogy ha két jelenség egyidejű egy adott vonatkozási rendszerben, akkor — az abszolút idő fogalmából következően — egyidejű minden más vonatkozási rendszerben is. Ez a törvény a speciális relativitáselmélet alaptörvényét, a fénysebesség állandóságának és maximális voltának elvét véve alapul, nem állja meg a helyét, vagyis nem érvényes az események abszolút egyidejűsége. Két esemény (pl. két fényforrás felvillanása), amely egyidejű az egyik koordináta-rendszerben, nem lesz egyidejű, azaz egymásutáni lesz egy másik, hozzá viszonyítva egyenesvonalú, egyenletes mozgást végző, azaz ún. inercia-rendszerben. Kitűnt, hogy az idő ritmikája függ a mozgó test sebességétől, a sebesség növekedésével a rendszerben végbemenő folyamatok lelassulnak, tehát az időtartamok meghosszabodnak. A sebesség növekedésével az idő-intervallum $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ -tel növekszik meg, azaz

$$dt = \frac{dt_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, \quad (1)$$

ahol v = a test sebességével, $c = 3 \cdot 10^{10}$ cm/sec = a fény sebessége vákuumban; dt_0 = időtartam a nyugvórendszerben; dt = időtartam mozgórendszerben.

A speciális relativitáselmélet másik következtetése az volt, hogy nem létezik a newtoni abszolút tér. Einstein kimutatta, hogy a távolság függ a mozgórendszer sebességétől. Pl. egy mozgórendszerben mért távolság rövidebb lesz állórendszerből mérve. A természet alapvető törvénye, hogy a mozgórendszerbeli távolságok állórendszerből mérve megrövidülnek, vagyis a test távolsága, ill. hossza a sebesség növekedésével csökken. A hosszúság tehát nem abszolút adat, hanem függ a test mozgási állapotától. A mozgó test a mozgás irányában minden esetben $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ -szer rövidül meg, azaz a mozgórendszerbeni és a nyugvórendszerbeni távolság viszonya a következő lesz:

$$dl = dl_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}, \quad (2)$$

ahol v = a test sebessége; $c = 3 \cdot 10^{10}$ cm/sec = a fény sebessége; dl_0 = a test hossza nyugvórendszerben; dl = a test hossza mozgórendszerben.

Ez azt jelenti, hogy a tér és az idő tulajdonságai önmagukban nem meghatározottak, hanem a mozgó test (inercia-rendszer) sebességétől függenek, vagyis ha megváltozik a test sebessége, megváltoznak a test tér és idő viszonyai, koordinátái is; más szavakkal: ha egy inercia-rendszerről átmegyünk egy másik inercia-rendszerre, akkor a tér és az idő koordinátáinkat át kell számítani, transzformálni kell. Két koordináta-rendszer tér- és időkoordinátái közötti viszonyt az ún. Lorentz-féle transzformáció képletei fejezik ki:

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}; \quad y' = y; \quad z' = z; \quad t' = \frac{t - \frac{v}{c^2}x}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, \quad (3)$$

ahol x, y, z, t , a K -vonatkozási rendszer tér és idő koordinátái; x', y', z', t' pedig — a K rendszerben az X tengely irányában v sebességgel mozgó — K' rendszer koordinátái; $c = 3 \cdot 10^{10}$ cm/sec = fénysebesség.

A speciális relativitáselmélet szerint tehát az idő és a tér intervallumok szoros kapcsolatban állnak a mozgó test sebességével, mindig a mozgó test határozza meg a tér hosszúságot, és az időmomentumot. Míg a klasszikus fizika szerint a térbeli és időbeli nagyság azonos volt minden inercia-rendszerben, addig a Lorentz-féle transzformáció szerint világossá válik, hogy ez — legalábbis nagy sebességek esetén — nem érvényes. Ha azonban az adott koordináta-rendszer sebessége (v) a fénysebességhez (c) viszonyítva kicsi, akkor $\frac{v^2}{c^2}$ értéke gyakorlatilag egyenlő lesz nullával, s ebben az esetben a Lorentz transzformáció képletei (3) átmennek az ún. Galilei-féle transzformációba, amely a klasszikus fizika tér- és idő-felfogásának alapját képezi; vagyis

$$x' = x - vt, \quad y' = y, \quad z' = z, \quad t' = t, \quad (4)$$

ahol x, y, z, t = a K -rendszer koordinátái; x', y', z', t' = a K' -rendszerben v sebességgel mozgó K' -rendszer koordinátái.

Ebből számunkra az is érthető lesz, miért tekintette a klasszikus fizika a teret és az időt abszolútnak; ti. ez mindig csak olyan mozgásokkal foglalkozott, ahol a mozgó test sebessége a fény sebességéhez viszonyítva kicsi, s így a mozgás hatása a tér és idő intervallumokra is kicsi, érzékileg nem felfogható, gyakorlatilag elhanyagolható.

A speciális relativitáselmélet ezen tételei egyértelműen bizonyítják a marxizmusnak a térről és az időről, mint a mozgó anyag létformáiról. szóló tanítását. A tér és az idő, mint láttuk, mindig a mozgó test sebességétől függ, s ilyen értelemben fennáll közöttük a tartalom és a forma kapcsolata.

*

A speciális relativitáselmélet tér- és idő-felfogása azonban ezzel nem merül ki. A Lorentz-transzformáció képletei nemcsak a tér és az idő, valamint a mozgás szoros kapcsolatára, egységére mutatnak rá, hanem egymás közötti kapcsolatukra is, a tér és az idő egységére is. A (3) képletekből látható, hogy a tér koordináta (x') nemcsak a mozgó test sebességétől függ, hanem az időintervallumtól is (t), és fordítva: az időintervallum (t') függ a tér koordináta nagyságától (x) is. Az (1) és (2) képletekből pedig az látható, hogy az idő-

tartam hosszabbodása és a távolság megrövidülése között összefüggés áll fenn: ha csökken a távolság, nő az időtartam, és fordítva; és hogy az időtartam meghosszabbodását és a távolság megrövidülését ugyanaz az állandó fejezi ki. Vagyis a relativitáselmélet — a newtoni fizikával szemben — rámutat arra is, hogy igen szoros kapcsolat áll fenn a tér és az idő nagyságok között, a távolságcsökkenés és az időnövekedés arányos egymással.

A tér és az idő egységét még jobban megmutatja a speciális relativitáselmélet H. Minkowski által történt továbbfejlesztése. Mint ismeretes, minden esemény leírásához négy adat szükséges: a három tér koordináta (x, y, z) és egy időadat (t). Minkowski szerint célszerű, ha az időadatot is térkoordinátának vesszük, mégpedig i c arányossági szorzóval megszorozva, (itt $i = \sqrt{-1}$; $c = 3 \cdot 10^{10}$ cm/sec). Az így kapott négy koordináta: x, y, z és ict úgy tekinthető, mint egy négydimenziós tér. E négy adat a négydimenziós tér adott pontját, ill. az e pontban lejátszódó eseményt egyértelműen meghatározza. A négydimenziós pontok halmazát, eseményterét Minkowski téridőkontinuumnak, vagy röviden téridőnek nevezte. A Minkowski-féle négydimenziós tér nem jelenti azt, hogy terünk egy új dimenzióval bővül, terünk változatlanul 3 dimenziós, s ehhez a 3 dimenziós térhez kapcsolódik hozzá az idő, mint negyedik dimenzió.

Mint láttuk, a speciális relativitáselmélet szerint a térbeli és időbeli távolságok, nagyságok önmagukban nem meghatározottak, hanem függenek az adott koordináta-rendszertől. Ha megvizsgáljuk két esemény „távolságát”, intervallumát a Minkowski-féle négydimenziós koordináta rendszerben, azt találjuk, hogy a téridő intervallum nem függ a koordináta-rendszer sebességétől. A téridő intervallum ezen független, invariáns jellegét a következő képlet fejezi ki:

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 dt^2 \quad (5)$$

ahol ds = a két esemény távolsága a négydimenziós téridőben; dx, dy, dz = térkoordináták; cdt = a térkoordinátának vett időadat.

Az (5) képletből következik, hogy a téridőintervallum (ds) változatlan marad minden inercia-rendszerben, független a mozgó test sebességétől. Tehát a téridő intervallum invariáns jelleggel bír, valamennyi inercia-rendszerre vonatkoztatva állandó érték, azaz abszolút. Tehát míg a speciális relativitáselmélet kimutatja a térbeli távolság (dl) és időbeli hosszúság (dt) függőségét a mozgó test sebességétől, addig Minkowski elmélete rámutat a téridő intervallum (ds) invariáns, változatlan, független jellegére. Amíg a térbeli és időbeli koordináták külön-külön viszonylagos jellegűek, addig a téridő intervallum abszolút.

*

A speciális relativitáselmélet ezen felfogása — szerintünk — korántsem jelenti azt, hogy filozófiai szempontból is abszolútnak kell tekinteni a téridőt. A speciális relativitáselmélet tétele csak egymáshoz képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végző rendszerek, tehát inercia-rendszerek esetében érvényes; s így a téridő abszolút, invariáns jellege nem akármilyen — s főleg nem a mozgó anyagtól való — hanem csak meghatározott feltételektől (elsősorban inercia-rendszerektől) való függetlenséget jelent.

Azt, hogy a téridő abszolút jellege nem jelenti az anyagtól való függetlenséget, bizonyítja az ún. általános relativitáselmélet¹⁵ tanítása is. A gravitációs elmélet több ponton meghaladja a speciális relativitáselmélet tanítását. A legdöntőbb különbségek a következők: 1. A gravitációs elméletben nem érvényes a tér és az idő homogenitása; illetve csak végtelenül kis tér és végtelenül kis időintervallum esetében érvényes; 2. a téridő geometriája a nem-euklidesi geometria; 3. a gravitációs-elmélet tételei nem-inerciális mozgásokra vonatkoznak; 4. nem hanyagolható el a tömegkoncentráció, és az általa kiváltott gravitációs mező; 5. a gravitációs mező jelenlétében nem érvényes a fénysebesség állandóságának elve. stb. (Meggjegyezzük, hogy ezek az elvek nem függetlenek egymástól, hanem egymásból következnek.)

A gravitációs elmélet ezen tételeiből következik, hogy sem az időt, sem a teret nem tekinthetjük abszolút adatnak, hanem mindkettő a gravitációs mezőtől függ. Amíg a speciális relativitáselmélet a teret és az időt csak a rendszer sebességétől tette függővé, de függetlennek tekintette a gravitációs mezőtől, addig az Einstein-féle gravitációs elmélet szerint a tér és az idő koordinátákon ugyanolyan relativisztikus megváltozást hoz létre a gravitációs mező, mint a mozgó test sebessége — a speciális relativitáselmélet szerint.

A speciális relativitáselmélet azonban, mint láttuk, bár a tér és az idő nagyságok külön-külön függtek a mozgó test sebességétől, a téridőintervallumot invariánsnak tekinti, azaz azonosnak minden inercia-rendszerben. A gravitációs-elmélet ezen a ponton is meghaladja a speciális relativitáselméletet. A vonzás-elmélet szerint a téridő nem rendelkezik abszolút jelleggel, a téridő struktúráját mindig a gravitációs tömeg, a tömeg mozgása és az általuk létrehozott gravitációs mező határozza meg. A gravitációs elméletben — a speciális relativitáselmélet által megalkotott téridő kontinuum úgy szerepel, mint az anyag mozgásának és eloszlásának (tömegkoncentrációnak) függvénye; rámutat a téridő és a gravitációs mezők szoros kapcsolatára. Ez a kapcsolat a gravitációs-elméletben abban fejeződik ki, hogy a gravitációs mező megfelel a téridő kontinuum görbületének, pontosabban, a gravitációs mező potenciáljának komponensei egybeesnek a Riemann-féle geometriában meghatározott, s a téridőre alkalmazott metrikus tenzor komponenseivel.

Ezáltal kitűnt, hogy a téridő metrikáját (geometria tulajdonságainak összességét), mindig az anyagi objektum mozgása és eloszlása, valamint az általuk létrehozott gravitációs mező határozza meg. Azáltal, hogy a gravitációs elmélet kimutatja a téridő metrikájának függését a gravitációs tömegtől és ennek mozgásától, valamint az általuk létrehozott gravitációs mezőtől — egyértelműen kimutatja azt, hogy a téridő kontinuum nem független a mozgó anyagtól, hanem az anyag egyik speciális megjelenési formájának — a gravitációs mezőnek — a függvénye, vagyis nem tekinthetjük a téridőt abszolútnak. Így tehát a gravitációs elmélet kimutatja a téridő függőségét a mozgó anyagtól, s ezáltal kitűnt, hogy az anyag és a téridő viszonylatában is alkalmazhatjuk a tartalom és a forma kapcsolatát.

¹⁵ Az általános relativitáselmélettel kapcsolatban több szovjet fizikus és filozófus (így pl. V. A. Fok akadémikus) rámutatott arra, hogy az elmélet elnevezése nem fedi tényleges fizikai tartalmát. Éppen ezért a továbbiakban az elméletet mi sem általános relativitáselméletnek, hanem gravitációs-elméletnek fogjuk nevezni, mivel ez az elnevezés sokkal jobban fedi az elmélet fizikai tartalmát.

A relativitáselmélet szerint, mint láttuk, egyrészt a térbeli és időbeli nagyságok a mozgó test sebességétől függenek (speciális relativitáselmélet), másrészt a tér struktúráját és az idő ritmikáját, valamint a téridő metrikáját mindig a tömeg eloszlása és mozgása határozza meg (gravitációs-elmélet). Ily módon a relativitáselmélet lehetőséget ad arra, hogy a tér és az idő (vagy a téridő) kapcsolatát a mozgó anyaggal úgy tekintsük, mint a forma és tartalom viszonyát, azaz a relativitáselmélet alapján is igennel felelhetünk első kérdésünkre.

A második kérdést illetően már nem ilyen egyszerű a probléma.¹⁶ Szerintünk — s ezt az álláspontunkat igyekszünk a továbbiakban megindokolni — a tartalom és forma kategóriáját csak az előbb vázolt vonatkozásban lehet az anyag és a téridő kapcsolatára alkalmazni; ill. a tartalom és forma dialektikáját nem lehet minden vonatkozásban alkalmazni a tér és az idő, valamint a mozgó anyag viszonyára.

A tartalom és forma dialektikájánál általában a következő viszonyokat szokás kiemelni: 1. a forma viszonylagos önállósága, ezen általában azt értjük, hogy a forma elmaradhat a tartalom fejlődése mögött vagy megelőzheti azt, az új tartalom megjelenhet régi formában stb.; 2. a forma visszahatása a tartalomra; 3. a tartalom és a forma ellentmondásossága. Amikor az anyag és a téridő viszonyát, mint a tartalom és forma viszonyát vizsgáljuk, ill. amikor alkalmazzuk rájuk a tartalom és forma dialektikáját, e viszonyokat kell megnevezni; azaz meg kell vizsgálni a következőket: rendelkezik-e a tér és az idő viszonylagos önállósággal; visszahathat-e a tér és az idő az anyagra, lehet-e ellentmondás a tér és az idő, valamint a mozgó anyag között? Azok a filozófusok — pl. A. I. Ujemov, N. V. Markov —, akik a tartalom és forma dialektikáját alkalmazzák az anyag, valamint a tér és az idő kapcsolatára, elsősorban a forma, tehát a téridő visszahatásával érvelnek. Éppen ezért dolgozatunkban mi is csak ezzel a kérdéssel fogunk részletesebben foglalkozni.

Ezen filozófusok szerint nemcsak a tartalom, tehát az anyag, hat a formára, tehát a téridőre, hanem a téridő kontinuum is hat az anyagra. A. I. Ujemov pl. ezt írja: „Hatást gyakorolni az anyagi folyamatokra abból a tényből fakad, hogy a tér és az idő az anyag létezési formái. Következésképpen a dialektikus materializmus szemszögéből világos a tér és az idő, valamint az anyag egymásrahatása. Az ilyen egymásrahatás tipikus példája a forma és a tartalom egymásrahatásának.”¹⁷ Hasonló álláspontra helyezkedik N. V. Markov is, aki álláspontját így foglalja össze: „Ha egyik oldalról a tér és az idő, a másik oldalról a mozgó anyag kapcsolatát mint a tartalom és forma dialektikus viszonyát tekintjük, akkor a tér és az idő viszonyának vizsgálatakor nyilvánvalóan használni kell a marxizmus—leninizmus formáról és tartalomról szóló tanításának egész elméleti gazdagságát.”¹⁸

¹⁶ Ez egyébként megmutatkozik már abban az egyszerű tényben is, hogy amíg az első kérdésre adott felelet általában minden marxista filozófusnál azonos az általunk adott felelettel, azaz e kérdésben nincsenek nagyobb viták a marxista filozófusok között; addig a másik kérdésben már nem ilyen egyöntetű a válaszadás. Különböző, egymásnak ellentmondó vélemények vannak.

¹⁷ A. I. Ujemov: Lehet-e a téridő kontinuum kölcsönhatásában az anyaggal? Voproszi Filozofii 1954. III. sz. 179. old. (oroszul).

¹⁸ N. V. Markov: V. I. Szvigyerszkij: Tér és idő c. munkájának recenziója. Voproszi Filozofii 1959. 3. sz. 143. old. (oroszul).

Ez az álláspont nem állja meg teljesen a helyét. Ha ontológiai szempontból vizsgáljuk meg a tér és az idő anyagra való hatását, akkor vagy azt kell mondanunk, hogy valamilyen anyagon belüli hatásról, azaz nem az anyag és valami (ami nem anyagi), hanem az anyagnak anyaggal való kölcsönhatásáról van szó, s ekkor végsősoron eljutunk a térnek és az időnek az anyaggal való helytelen azonosításához; vagy azt, hogy valamilyen anyagon kívüli hatásról van szó, ami nem anyagi, hat az anyagra, s ekkor pedig ellentmondunk a dialektikus materializmus anyag-szubsztancia elvéről szóló tanításának. Ilymódon tehát, ha a tér és az idő anyagra való hatásáról beszélünk, akkor ontológiai szempontból, s csakis ebből a szempontból — ezt a visszahatást vagy mint az anyagon belüli hatást kell tekintenünk, — s ebben az esetben fennáll a szubsztancia és ennek attribútumai helytelen azonosításának veszélye, vagy mint valamilyen nem-anyagnak a hatását, ez pedig a tér és az idő abszolútizálásának veszélyét rejtí magában; azaz ez az álláspont — tehát a tér és az idő anyagra való hatásának elismerése — ontológiai szempontból vagy az anyag és a téridő *metafizikus azonosításához*, vagy a nem kevésbé *metafizikus elszakításához* vezethet.

Világos, hogy a marxista filozófiának a térről és az időről, mint az anyag létformáiról szóló tanítását nem lehet úgy felfogni, mint a tartalom és a forma egymásrahatásának „tipikus példáját”. Világos, hogy a tér és az idő vizsgálatakor nem lehet mechanikusan használni „a marxizmus—leninizmus formáról és tartalomról” szóló tanításának egész elméleti gazdagságát”. Itt a „létforma” kifejezés a szubsztancia attribútuma értelmében használatos, s ezt a „létformát” nem lehet általában a formával azonosítani; éppen ezért nem lehet a tartalom és forma egész dialektikáját — így például a forma visszahatását a tartalomra — *változatlanul* kiterjeszteni a mozgó anyag és a téridő kapcsolatára. Ezen alkalmazásnál érvényesíteni kell nemcsak „a tartalom és a formáról szóló tanítás egész elméleti gazdagságát”, hanem általában a marxista filozófia, a marxi dialektika elméleti gazdagságát; azaz meg kell vizsgálni, hogy ebben a speciális esetben, tehát az anyag és a téridő viszonylatában hogyan érvényesül a tartalom és a forma dialektikája.

Ez az elemzés pedig — mint láttuk — azt mutatja, hogy ontológiai síkon a tartalom és forma dialektikájának mechanikus alkalmazása a mozgó anyag és a téridő kapcsolatában bizonyos metafizikus — s ebből következőleg idealista — elferdítések veszélyét hordja magában.

Mindeddig az anyagról, valamint a térről és az időről filozófiai értelemben, tehát mint ontológiai kategóriáról beszéltünk. Látni kell azonban azt, hogy amikor az anyagról és a téridőről nem mint ontológiai kategóriáról van szó, tehát nem az anyagról mint olyanról, s nem a térről és az időről mint olyanról, akkor alkalmazható rájuk a tartalom és forma dialektikája. Itt hasonló a helyzet, mint az anyag és a tudat viszonyánál; ahogy a marxista filozófia csak egy ponton — azon ismeretelméleti kérdés eldöntésénél, hogy melyik az elsődleges, s melyik a másodlagos — tekinti az anyag és a tudat szembenállását abszolútnak, s minden más vonatkozásban szembenállásukat viszonylagosnak tekinti, ugyanígy az anyag és a téridő kapcsolatára is csak ontológiai szempontból nem alkalmazható a tartalom és forma dialektikája.

Azt, hogy a téridő hat az anyagra, bizonyítja a gravitációs elmélet is. Mint láttuk, a gravitációs elmélet szerint a téridő geometriai tulajdonságait a tömeg eloszlása és mozgása, valamint az általuk létrehozott gravitációs mező határozza meg. A gravitációs elmélet ugyanakkor kimutatta azt is, hogy a téridő geometriai tulajdonságai (pl. a téridő görbülete) visszahat a gravitációs mezőre és a tömeg mozgására. Ti. ahol a téridő szerkezete görbült; ott görbült a gravitációs mező is (azaz megfelel nem-euklidesi geometriának) és a tömeg is görbült pályán mozog, azaz követi a téridő szerkezet görbültségét. Ily módon az anyag sűrűségének (eloszlásának) és mozgásának megváltozása létrehozza a gravitációs mezőt, amely megváltoztatja a téridő geometriai tulajdonságait, és a téridő megváltozása visszahat a tömeg mozgására. Az anyag egyik attribútumának (a mozgásnak) megváltozása hat az anyag másik attribútumának (a térnek és az időnek) megváltozására, s ez visszahat az előzőre.

A relativitáselmélet nemcsak a tér és az idő szoros egységét tárta fel, hanem az anyag attribútumainak egységét is, ezt fejezi ki az a tény, hogy a tömeg eloszlása és mozgása hozza létre a gravitációs mezőt, és a gravitációs mező pedig létrehozza a téridő metrikájának görbületét, amely visszahat a tömeg mozgására. Ezáltal a gravitációs elmélet — feltárva az anyag létformáinak és létezési módjának szoros egységét — mindinkább aláhúzza a világ anyagi egységét.

A tér és az idő, valamint a mozgó anyag ezen egységén alapulva lehet megmagyarázni pl. a tehetetlen és a gravitációs tömeg egyenlőségének tényét is. Az inerciális tömeg, amely a mozgásra hat és a gravitációs tömeg, amely a téridőre hat, egyenlősége a téridő és a mozgás elszakíthatatlanságával, a téridő és a mozgás kölcsönös feltételezettségével magyarázható meg. Láthatjuk, hogy a gravitáció, a mozgás és a téridő egységben vannak. Ha a mozgás hat a téridőre, akkor a téridő hat a mozgásra; ugyanakkor a tömeg függ a gyorsulástól, a tömeg által létrehozott gravitációs mező pedig hat a téridőre, amely befolyásolja a mozgást.

Ily módon a relativitáselmélet, bebizonyítva a mozgás, a tömeg és a téridő egységét, igazolja fenti álláspontunkat, tehát, hogy a téridő konkrét tulajdonságai visszahatnak az anyag és a mozgás konkrét tulajdonságaira, vagyis ilyen vonatkozásban alkalmazhatjuk a tartalom és forma dialektikáját a téridő és az anyag kapcsolatára.

A dialektikus materializmus, valamint a relativitáselmélet tanítása alapján tehát látható, hogy a tartalom és forma kategóriája alkalmazható a mozgó anyag, valamint a tér és az idő kapcsolatára, de ennek az alkalmazhatóságnak korlátai vannak. A tér és az idő az anyag *sajátos* formái, erre utal a „létforma” megkülönböztetés. Ez azt jelenti, hogy a tartalom és forma viszonya csak *bizonyos* vonatkozásokban áll fenn az anyag és a téridő kapcsolatában; elsősorban olyan vonatkozásban, hogy az anyag léte függ a tértől és az időtől, (az anyag nem mozoghat másként, mint térben és időben), és a teret és az időt mindig az anyag mint tartalom határozza meg. A tartalom és a forma dialektikájának alkalmazása azonban a tér és az idő anyaggal való kapcsolátára csak bizonyos korlátokon belül lehetséges, csak akkor, amikor az anyag, illetve a tér és az idő *konkrét* tulajdonságairól van szó, de ontológiai értelemben ez az alkalmazás helytelen. Egy ilyen álláspont végsősoron a tér és az idő lényegének, valamint az anyaggal való kapcsolatuknak teljes eltorzításá-

hoz, ezen kategóriák önállóításához, s ezáltal az anyagtól való elszakításukhoz vezet. Vagyis azt jelenti, hogy ezeket a kategóriákat megfosztjuk belső lényegüktől, tartalmuktól, a mozgó anyaggal való elszakíthatatlan kapcsolattól.

A dialektikus materializmus értelmében a tér és az idő lényegét csak úgy tudjuk helyesen felfogni, ha elismerjük a mozgó anyagtól való függőségüket; ha elismerjük, hogy ezek az anyag létformái, s mint ilyeneket, mindig a mozgó anyag, mint tartalom határozza meg.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДВИЖУЩЕЙСЯ МАТЕРИИ

Андраш Кочонди

Центральным вопросом статьи является вопрос о том, что можно ли применять и в каком отношении марксистское учение о содержании и форме к связи движущейся материи с пространством и временем.

Автор сперва излагает концепцию субъективного идеализма, по вопросам пространства и времени и критикуя эту концепцию, изложит свою точку зрения в вышеупомянутых вопросах. Согласно диалектическому материализму, пространство и время являются формой существования движущейся материи, поэтому их свойства определяются всегда материей, являющейся содержанием. Эта позиция марксистской философии утверждается современной физической теорией пространства и времени, теорией относительности, которая доказывает что координаты пространства и времени зависят от скорости (системы инерции) движущейся вещи. Специальная теория относительности считает пространственное время абсолютным, неизменным, но теория гравитации доказывает, что пространственное время определяется тоже движущейся материей (разъезд и движение масс). Пространство-время является особой формой появления материи, формой существования гравитационного поля. Таким образом на основе теории относительности, отношение пространства и времени (значит пространства-времени) с движущейся материей можем считать отношением формой с содержанием.

По мнению автора категорию содержания и формы можно применять к связи материи с пространством-временем только в предыдущем отношении; то есть диалектику содержания и формы нельзя во всех отношениях применять к связи пространства и времени с движущейся материей. Применение диалектики содержания и формы к связи движущейся материи на онтологическом плане включает в себе опасность метафизических, значит идеалистических искажений. В то же время во всех других областях действует диалектика содержания и формы на связь движущейся материи с пространством-временем. Теория гравитации доказывает то же самое. Теория гравитации показывает, что геометрические свойства пространства-времени воздействуют на гравитационное поле, определяющее пространство-время.

На основе результатов диалектического материализма и современных естественных наук, мы можем правильно понимать сущность пространства и времени, только в том случае, если мы признаём, что они являются формами существования материи и они определяются всегда движущейся материей как содержанием.

DER RAUM UND DIE ZEIT ALS WESENSFORMEN DER SICH BEWEGENDEN MATERIE

András Kocsondi

Die zentrale Frage der Abhandlung ist es, ob die marxistische Lehre von Inhalt und Form verwendbar sei auf die Beziehung der sich bewegenden Materie des Raumes und der Zeit.

Der Verfasser macht zuerst bekannt die subjektive, idealistische Auffassung des Raumes und der Zeit und kritisierend diesselbe entwickelt seinen Standpunkt über diese Frage. Dem dialektischen Materialismus nach sind der Raum und die Zeit die Wesensformen der sich bewegenden Materie, ihre Eigenschaften werden daher immer von der Materie, als Inhalt bestimmt. Dieser Standpunkt der marxistischen Philosophie wird von der modernen Theorie der Physik über Raum und Zeit,

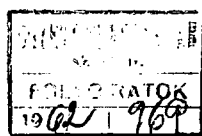
von der Theorie der Relativität bestätigt, die beweist, dass die Koordinaten des Raumes und der Zeit von der Geschwindigkeit des sich bewegenden Körpers abhängen. Die spezielle Relativitätstheorie betrachtet die Raumzeit absolut, invariabel, aber die Gravitationstheorie beweist, dass auch die Raumzeit von der sich bewegenden Materie (Zerteilung und Bewegung der Menge) bestimmt wird. Die Raumzeit ist die Wesensform einer der speziellen Erscheinungsformen der Materie, die des Gravitationsfeldes. Die Beziehung des Raumes und der Zeit (Raumzeit) mit der sich bewegenden Materie kann also auf Grund der Relativitätstheorie als Verhältnis zwischen Form und Inhalt betrachtet.

Dem Verfasser nach kann die Kategorie des Inhaltes und der Form nur in der vorangehenden Beziehung über den Zusammenhang der Materie und der Raumzeit verwendet werden, d. h. die Dialektik des Inhalts und der Form kann nicht in aller Hinsicht auf das Verhältnis des Raumes und der Zeit und der sich bewegenden Materie verwendet werden. Die Verwendung der Dialektik des Inhalts und der Form auf die Beziehung der sich bewegenden Materie und der Raumzeit auf ontologischer Plattform birgt die Gefahr gewisser metafysischer — und daraus folgender idealistischer — Entstellungen in sich. Die Dialektik des Inhalts und der Form bezieht sich zugleich auf allen übrigen Gebieten auf die Beziehung der sich bewegenden Materie und der Raumzeit. Das beweist auch die Gravitationstheorie. Die Gravitationstheorie beweist, dass die geometrischen Eigenschaften der Raumzeit auf das die Raumzeit bestimmende Gravitationsfeld zurückwirken.

Auf Grund der Resultate des dialektischen Materialismus und der modernen Naturwissenschaften kann das Wesen des Raumes und der Zeit nur so richtig aufgefasst werden, wenn man anerkennt, dass diese die Wesensformen der Materie sind und als solche immer von der sich bewegenden Materie als Inhalt bestimmt werden.

TARTALOMJEGYZÉK

Dr. Horuczi László: A KOMMUNISTA ERKÖLCS ALAPELVEINEK KÉRDÉSÉHEZ	3
<i>Bevezetés</i>	<i>3</i>
1. Tanácsköztársaság és az erkölcs	3
2. A jelenlegi fejlődésünk és az erkölcs	4
<i>A kommunista erkölcs alapelvei. A kommunista erkölcsiség lényege</i>	<i>5</i>
<i>A kollektívizmus</i>	<i>5</i>
1. A kollektívizmus alapja	6
2. A kollektívizmus formái és története	6
3. A kollektívizmus erkölcsi problémái	7
a) Az egyén szabadsága és a kollektívizmus	8
b) Az egyén boldogulása és a kollektívizmus	9
c) Az egyén és a közösségi érdek összeütközése	9
4. A kollektívizmus és a nevelés	11
<i>A munka szeretete és tisztelete</i>	<i>12</i>
1. A munkaszeretet alapja	12
2. A munkaszeretet és az osztályok	12
3. A fizikai munka megbecsülésének fontossága	13
4. A munkaszeretet követelménye	13
5. A szocialista munkabrigádok a munkaszeretet legmagasabb formái	13
<i>A humanizmus</i>	<i>14</i>
1. A humanizmus értelmezése	14
a) Az ember szeretete	14
b) Az emberi gyengeségek, hiányosságok iránti megértés	15
c) Az ellenség gyűlölete	16
Dr. Kalocsai Dezső: A DESCARTES-I ISMERETELMÉLET NÉHÁNY PROBLÉMÁJÁRÓL	21
a) A „módszeres kétely” ismeretelméleti és társadalmi alapjáról	21
b) Az igazság és tévedés kérdése a descartes-i filozófiában	28
Dr. Kocsondi András: A TÉR ÉS AZ IDŐ MINT A MOZGÓ ANYAG LÉTFORMÁI	35



Felelős kiadó: Dr. Kalocsai Dezső

Megjelent: 1961. decemberben 4,06 (A/5) ív terjedelemben

Készült linó szedéssel, íves magasnyomással az MSZ 5601-54 és 5602-55 szabványok szerint.

Szegedi Nyomda V. 61-3143